شرح العقائد العضدية

تأليف: محمد بن أسعد الصديق
« جلال الدين الدواني »

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وفقنا لتحقيق العقائد الإسلامية، وعصمنا عن التقليد في الأصول والفروع الكلامية، صلِّ على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان، المشيد بلوامع السيف والسنان، وعلى آله وأصحابه الأعيان، المبشرين بالدخول والخلود فى غرف الجنان.

«وبعد»، فيقول الفقير إلى عفو ربه الغني، محمد بن أسعد الصديق الدوّاني، ملكه الله نواصي الأماني: إن«العقائد العضدية» لم تدع قاعدة من أصول العقائد الدينية إلا وأتت عليها، ولم تترك من أمهاتها ومهماتها مسألة إلا وقد صرحت بها، أو أومأت إليها. ولم أطلع على شرح لها يكشف مقاصدها، ويبسط فوائدها، بل لم أر لها ما يعد في عداد الشروح، إذ كل ما وصل إليَّ من ذلك مقدوح ومجروح، فحدا بي ذلك إلى أن أشرحها شرحًا وافيًا بحل المعاقد، وتبيين المغالق، كافيًا في تحقيق المقاصد، والتفصي عن المضايق. ولم أسترسل مع شغب القيل والقال، على ما هو دأب أهل الجدال، القاصرين عن انتهاج طريق الاستدلال. بل اتبعت الحق الصريح، وإن خالف المشهور، وأخذت بمقتضى الدليل، وإن لم تساعده مقالات الجمهور.

قال المصنف رحمه الله:

١ـ **(قال النبي صلى الله عليه وسلم)**: هو إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ ما أوحاه إليه.

وعلى هذا لا يشمل من أوحي إليه ما يحتاج إليه لكماله في نفسه، من غير أن

يكون مبعوثًا إلى غيره، كما قيل في «زيد بن عمرو بن نفيل» اللهم إلا أن يتكلف. والرسول قد يستعمل مرادفًا له، وقد يخص بمن هو صاحب كتاب أو شريعة، فيكون أخص من النبي، واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر، أو من النُّبوة، بمعنى الارتفاع. أو هو منقول من النبي، بمعنى الطريق. واللام فيه للعهد الخارجي، أو المراد به الفرد الكامل، على ما ينساق إليه الذهن في المقام الخطابي.

(ستفترق أمتي): أي أمة الإجابة، وهم الذين آمنوا به صلى الله عليه وسلَّم، وهو الظاهر، فإن أكثر ما ورد في الحديث، على هذا الأسلوب، أريد به أهل القبلة. قال بعض شراح الحديث: ولو حمل على أمة الدعوى لكان له وجه. وأنت تعلم بعده جدا، فإن فرق الكفر أكثر من هذا العدد بكثير.

(ثلاثا وسبعين فرقة):

٢ـ السين: إما للتأكيد فإن ما هو متحقق الوقوع، قريب كما قيل في قوله تعالى: ﴿ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ ﴾[١] أو بمعناه الحقيقي، إشارة إلى أن الاختلاف متراخ عن حياته، صلى الله عليه وسلم. وما يتوهم من أنه: حمل على أصول المذاهب، فهي أقل من هذا العدد. وإن حمل على ما يشمل الفروع، فهي أكثر منه. توهم فاسد، لا مستند له، لجواز كون الأصول التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد. وقد يقال: لعلهم في بعض من الأوقات بلغوا هذا العدد، وإن زادوا أو نقصوا في أكثر الأوقات.

(كلها في النار):

٣ـ من حيث الاعتقاد، فلا يرد أنه: إن أريد الخلود فيها فهو خلاف الإجماع، فإن المؤمنين لا يخلدون فيها. وإن أريد مجرد الدخول، فهو مشترك بين الفرق، إذ ما من فرقة إلا وبعضهم عصاة. والقول بأن معصية الفرقة الناجية مطلقًا مغفورة،

(١) الضحى: ٥.

بعيد جدا، ولا يبعد أن يكون المراد استقلال مكثهم في النار بالنسبة إلى سائر الفرق ترغيبًا في تصحيح العقائد.

(إلا واحدة. قيل: ومن هم؟): أي الفرقة الناجية.

٤ ـ **(قال: الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي)**: رواه الترمذي. والأصحاب جمع صحْب جمع صاحب، أو جمع صَحب مخفف صَحِّب بمعنى صاحب. وهو من رأى النبي صلى الله عليه وسلم، مؤمنًا به، سواء كان في حال البلوغ، أو قبله، أو بعده، طالت صحبته أو لا.

(وهذه): إشارة إلى مقاصد هذه الرسالة.

(عقائد): المراد بالعقائد ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده، من غير تعلق بكيفية العمل، ككونه تعالى حيًا، قادرًا، إلى غير ذلك من مباحث الذات والصفات. وتسمى تلك الأحكام: أصولاً وعقائد، واعتقادية، يقابلها الأحكام المتعلقة بكيفية العمل، كوجوب الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم. وتسمى: شرائع، وفروعًا، وأحكامًا ظاهرة.

(الفرقة الناجية وهم: الأشاعرة): التابعون في الأصول للشيخ أبي الحسن الأشعري. وهو منسوب إلى «أشعر» وهي قبيلة من اليمن. وقيل إلى جده «أبي موسى الأشعري» رضي الله عنه.

فإن قلت: كيف حكم بأن الفرقة الناجية هم الأشاعرة، وكل فرقة تزعم أنها الناجية؟.

قلت: سياق الحديث مشعر بأنهم المعتقدون لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه. وذلك إنما ينطبق على الأشاعرة، فإنهم يتمسكون في عقائدهم بالأحاديث الصحيحة المروية عنه صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه رضي الله تعالى عنهم، ولا يتجاوزون عن ظواهرها إلا لضرورة، ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم، ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روي

عن أئمتهم، لاعتقادهم العصمة فيهم. قال ابن المطهِّر الحلي في بعض تصانيفه: قد باحثنا في هذا الحديث مع الأستاذ نصير الدين محمد الطوسي[١]، في تعيين المراد من الفرقة الناجية، فاستقر الرأي على أنه ينبغي أن تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وما هي إلا الشيعة الإمامية؛ فإنهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق؛ فإنهم يتقاربون في أكثر الأصول. قلت: أكثر الشيعة توافق المعتزلة في أكثر الأصول، ولا تخالفها إلا في مسائل قليلة، أكثرها يتعلق بالإمامة، وهي بالفروع أشبه. بل الأليق بذلك هم الأشاعرة؛ فإن أصولهم مخالفة لأكثر أصول المذاهب، ولا يوافقهم فيها غيرهم؛ كمسألة الكسب، وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزه عن المكان والجهة، بل جوزوا رؤية كل موجود من الأعراض وغيرها، حتى جوزوا رؤية الأصوات، والطعوم، والروائح، بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقة الأندلس. واستناد الممكنات كلها إلى الله تعالى ابتداء وكون صفاته لا هي عين الذات ولا غيرها والفرق بين الإرادة والرضاء إلى غير ذلك من المسائل التي شنع مخالفوهم عليهم فيها كما شحنوا به كتبهم. . .

(أجمع) الإجماع ههنا بمعنى الاتفاق، لا بالمعنى الاصطلاحي، وهو: اتفاق جميع أهل الحل والعقد من الأمة في كل عصر على حكم من أحكام الدين. فإن المذكورات ليست كذلك، ولذلك نسبه إلى طائفة مخصوصة، وهم:

(السلف من المحدِّثين): العارفين بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتمييز أقسامها: من الصحيح، والحسن، والضعيف، ونقدها، وغيرها من الموضوعات.

(وأئمة المسلمين وأهل السنة والجماعة): رضي الله عنهم.

(على أن العالم): هو في الأصل ما يعلم به الشيء، كالخاتم لما يختم به، غلب على ما يعلم به الله تعالى، وهو ما سوى ذاته وصفاته.

---

(١) محمد بن محمد بن الحسن (٥٩٧-٦٧٢هـ./ ١٢٠١-١٢٧٤) فيلسوف متقدم في العلوم العقلية، وعالم في الفلك والرياضيات، أقام مرصداً وخزانة كتب بمراغة في إيران، وله عشرات الكتب والرسائل والشروح والملخصات في الفلسفة والعلوم.

(حادث)؛

٥ـ ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا على إطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات والعدم، بمعنى أن كونه مسبوقًا بوجود الفاعل سبقًا ذاتيا، يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات لا بالزمان. وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي «الشرح الجديد للتجريد»، وبينا أنه لا يتم استدلالهم. كيف والتقدم الذاتي، تقدم المحتاج إليه على المحتاج؟! وإذا كان العدم سابقًا على وجود الممكن بالسبق الذاتي، كان جزءًا من علته التامة قطعًا، فلا تتحقق العلة التامة البسيطة، وهو خلاف مذهبهم وتصريحاته. أردف ذلك بقوله:

(كان بقدرة الله بعد أن لم يكن): أي وجد بعد العدم، بعدية زمانية، كما هو المتبادر، فإن المعنى الأول مجرد اصطلاح من الفلاسفة.

٦ـ والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة، فإن أرسطاطاليس وأتباعه ذهبوا إلى قدم العقول والنفوس الفلكية والأجسام الفلكية بموادها الجسمية والنوعية وأشكالها وأضوائها، والعنصريات بموادها، ومطلق صورها الجسمية، لا أشخاصها، وأما صورها النوعية، فقيل: قديمة بجنسها، فإن صور خصوصيات أنواعها، لا يجب أن تكون قديمة. والظاهر من كلامهم أن قدمها بأنواعها.

٧ـ ونقل عن أفلاطون القول بحدوث العالم. فقيل: إن مراده الحدوث الذاتي. وقد رأيت أن كتابًا بخط واحد من الفلاسفة الإسلاميين، قد نسخ قبل هذا التاريخ بأربعمائة سنة، وذكر فيه نقلاً عن أرسطاطاليس أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم، إلا رجلاً واحدًا منهم. وقال مصنف ذلك الكتاب: إن مراد أرسطو من هذا الرجل أفلاطون. فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي، كما لا يخفى. ثم نقلُ الحدوث الزماني عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الإنسانية، وقدم البعد المجرد.

ونقل عن جالينوس التوقفَ فيه؛ ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من أصول الحكمة عندهم.

٨ ـ واستدل الفلاسفة على مذهبهم بأنه لا يخلو من أن يكون جميع ما لابد منه في وجود ممكن ما: حاصلاً في الأزل أو لا. فإن كان الأول: لزم وجود ذلك الممكن في الأزل، لامتناع تخلف المعمول عن علته التامة. وإن كان الثاني: فإذا حدث ممكن، فإما أن يكون حدوثه من غير حدوث أمر آخر، فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته، وإما أن يكون بسبب حدوث أمر آخر فنقل الكلام إليه، حتى يلزم التسلسل.

٩ ـ وأنت خبير بأنه لو جعل الأمر الحادث الذي هو علة لحدوثه، معداً لوجود اللاحق، لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم؛ لأن من شروط استحالته عندهم، الاجتماع في الوجود. فحينئذ لا يلزم إلى أزلية جنس هذا المعد ونحوه.

١٠ـ ودعوى أن المعدات غير المتناهية لا تنتظم إلا بحركة سرمدية، فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة. وبالجملة: المتحرك بهذه الحركة قديم، سواء كان جسمًا أو غيره، دعوى من غير برهان.

١١ـ وكذا دعوى كون المعدات لابد أن تنتهي إلى مادة قديمة، قابلة للصور المتعاقبة الواردة عليها.

١٢ـ وأجيب عن هذا الدليل بوجوه: الأول: باختيار الشق الأول، وهو أن جميع ما لابد منه في وجود ممكن ما، حاصل في الأزل. ومنع لزوم كون ممكن ما أزليا. فلجواز أن يكون وجود الممكن في الأزل محالاً، وإنما الممكن وجوده فيما لا يزال، وأنت تعلم أنه لما فرض تحقق جميع ما لابد منه في وجوده في الأزل، فكونه غير ممكن في الأزل، خلاف المفروض؛ لأن الإمكان مما لابد منه في وجوده، وقد فرض تحقق جميع ما لابد منه في وجوده.

١٣ـ الثاني: باختيار الشق الثاني، وهو أنه لم يكن جميع ما لابد منه في وجوده متحققًا في الأزل، إذ من جملته تعلق الإرادة بوجوده في الأزل، ولم تتعلق الإرادة بوجوده فيه. بل بوجوده فيما لا يزال من الأوقات الآتية. ولا يرد عليه أن التعلق الأزلي بوجوده: إما أن يكون متممًا لعلة وجوده، أو لا. وعلى الأول: يلزم

وجوده في الأزل لامتناع التخلف. وعلى الثاني: يحتاج المعلول إلى أمر آخر سوى هذا التعلق، وهو خلاف المفروض. على أنا ننقل الكلام إلى ذلك الأمر، لأنا نقول: القدرة تؤثر على وفق الإرادة، وقد تعلقت الإرادة بوجوده في وقت معين، فلا يوجد إلا فيه. فإن قيل: لابد من اختيار أحد شقي التردد الذي أوردناه. قلنا: إن أردتم أنه متمم لعلة وجوده في الأزل، فنختار أنه ليس كذلك، وإن أردتم أنه متمم لعلة وجوده في ما لا يزال. فنختار أنه كذلك. ولا تلزم أزليته. ولا احتياجه إلى أمر آخر. كما أن الفاعل المختار، إذا أراد إيجاد جسم ما على صفة معينة، كالطول والقصر، يوجد المعلول بهذه الصفة، فكذا ههنا. لما تعلقت إرادة الفاعل المختار بوجود الحادث. لم يتصور إلا كونه حادثًا. والحاصل: أن المعلول إنما يوجد بإرادة الفاعل المختار على النحو الذي تتعلق به إرادته. سواء كان مقارنًا لوجوده أو متأخرًا عنه.

١٤ـ وقد يقال: إن الأزل فوق الزمان. ومعنى كون الشيء أزليا، أن يكون الشيء سابقًا على الزمان. فالواجب تعالى، لما كان متعاليًا عن الزمان، لا يوصف بكونه في الزمان، كما لا يوصف بكونه في المكان، فلا شيء غيره في الأزل. وإنما يوجد ما يوجد على حسب ما تتعلق به الإرادة الأزلية، من تخصيص الممكنات بوجودها بأوقاتها، والزمان من جملة الممكنات. وقد تعلقت الإرادة الأزلية بوجوده المتناهي. وليس الله تعالى متقدمًا عليه بالزمان، إذ الواجب تعالى ليس بزماني حتى يقال: إنه متقدم على غيره بالزمان.

١٥ـ فإن قيل: لا شبهة في أن الإرادة القديمة بذاتها ليست كافية في وجود الممكن، وعلى فرض أن تكون كافية يلزم قدم الممكن، فلابد من تعلقها. وحينئذ لا يخلو هذا التعلق من أن يكون: حادثًا، أو قديمًا. وعلى الأول: يلزم التسلسل؛ لأنا ننقل الكلام إلى سبب هذا التعلق، حتى يلزم التسلسل. وعلى الثاني: يلزم قدم الممكن الذي تعلقت به الإرادة. فقد أجيب عنه، تارة: بأن التعلق أمر عدمي، فلا يحتاج إلى أمر يخصصه بوقت دون وقت. ولئن سلم، فالتسلسل في الأمور الاعتبارية، وهي التعلقات، غير ممتنع.

١٦ـ وأنت تعلم أن اختصاص كل صفة ـ كانت وجودية أو عدمية ـ بوقت حدوثها، يحتاج إلى أمر مخصص بالبداهة. وأما التسلسل في التعلقات، بأن يكون مخصص تعلق الإرادة بذلك الوقت، تعلق الإرادة بتعلق الإرادة في ذلك الوقت. وهكذا حتى تكون إرادة وجود الممكن في ذلك الوقت، لأنه أراد إرادة وجوده في ذلك الوقت. وإرادة إرادة وجوده في ذلك الوقت. وإرادة إرادة وجوده في ذلك الوقت، لأنه أراد إرادة تلك الإرادة، وهكذا فتتسلسل تعلقات الإرادة من جانب المبدأ وتنتهي من جانب الأخير إلى إرادة ذلك الممكن. وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة، من تعاقب الاستعدادات غير المتناهية حتى تنتهي إلى الاستعداد القريب الذي يلي المعلول. فقد قيل عنه: إنه باطل، مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه؛ لأنه يلزم انحصار الأمور غير المتناهية بين حاصرين، وهما نفس الإرادة وتعلقها الذي يلي الممكن. قلت: وأنت تعلم أنه لا انحصار ههنا بين حاصرين أصلاً، بل ذات الإرادة محفوظة في جميع المراتب. ويتوارد عليه تعلقات مترتبة، غير متناهية، على نحو تعاقب الاستعدادات غير المتناهية على المادة، فليست الإرادة ولا المريد طرف السلسلة. كما ليست المادة طرف السلسلة. فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد، وإن ظهر عن بعض من تعقد عليه الأنامل بالاعتقاد.

١٧ ـ والوجه الثالث من الإيراد على دليلهم: النقض بما اعترفوا بحدوثه، بأن يقال: هذا الدليل يقتضي أن لا يوجد شيء من الحوادث اليومية.

١٨ـ وأجيب عنه بأن التسلسل اللازم من حدوث العالم بأسره، هو التسلسل في الأمور المجتمعة في الوجود، وهو محال. وأما التسلسل في الحوادث اليومية، فتسلسل في الأمور المتعاقبة، ولا يجامع المتقدم فيها المتأخر. ومثل هذا التسلسل ليس محالاً عندهم، فإن الأفلاك قديمة عندهم، وحركتها دائمة، فهي ذات جهتين: الاستمرار والتجدد. فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم. ومن جهة التجدد، صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم.

١٩ـ وأنت مما سبق خبير بأنه يمكن أن يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا

الوجه، فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من أجزاء العالم، بل القدم الجنسي، بأن يكون فرد من أفراد العالم، لا يزال على سبيل التعاقب موجوداً.

٢٠ـ وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين. وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش.

٢١ـ وقد قال الإمام حجة الإسلام ـ ردا لجوابهم المذكور ـ: إن هذه الحركة مبدأ الحوادث، إما من حيث إنها مستمرة، أو من حيث إنها متجددة. فإن كانت من حيث إنها مستمرة، فكيف صدر من مستمر متشابه الأجزاء شيء في بعض الأحوال دون بعض؟. وإن كانت من حيث إنها متجددة، فما سبب تجددها في نفسها، فيحتاج إلى سبب آخر، البتة، ويتسلسل. واعترض عليه بأن هذا التسلسل جائز عندهم؛ لعدم وجود اجتماع الآحاد، وهم قائلون بجواز التسلسل في الأمور المتعاقبة، ووقوعه فيها.

٢٢ـ قلت: من هنا التجدد عبارة عن انتفاء شيء وحدوث شيء آخر. فإذا عدم جزء من الحركة، فلابد لعدمه من علة حادثة، وتلك العلة: إما أمر موجود، أو عدم أمر موجود، أو بعضها أمر موجود، وبعضها عدم أمر موجود. وعلى الأول: ننقل الكلام إلى علة ذلك الأمر، وهكذا حتى يلزم التسلسل في الأمور الموجودة المجتمعة المترتبة. وعلى الثاني: يكون ذلك العدم عدم جزء من أجزاء علة وجوده، ضرورة أن ما لا يكون وجوده علة لوجود شيء، لا يكون عدمه علة لعدمه، فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الأعدام أعدام لها. وعلى الثالث: لابد أن يكون أحد القسمين من الأمور الموجودة، وتلك الأعدام أو كلاهما غير متناه. وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة المجتمعة.

٢٣ـ والحاصل أنه يلزم التسلسل في الأمور الموجودة، المترتبة، المجتمعة: إما في حال وجوده السابق، أو حال عدمه اللاحق؛ لأن عدمه، إن كان: بسبب أمر موجود. أو عدم أمر يستلزم حدوث أمر موجود، كعدم عدم المانع، المستلزم لوجود المانع. يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه.

وإن كان بسبب عدم أمر موجود لا يستلزم أمرًا موجودًا، لزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث. وقس عليه حال الشق الثالث.

٢٤ـ فإن قلت: على تقدير أن يكون عدم كل جزء مستندًا إلى عدم عدم المانع، المستلزم لوجود المانع، لا يلزم الترتب بين تلك الموانع، حتى يلزم التسلسل المستحيل، بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود أيضًا، لجواز أن يكون حدوثها ـ ولو كان آنا ـ كافيًا في انتفاء ما هو مانع عنه. قلت: تلك الموانع متعاقبة في الحدوث فإذا اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل؛ لأن الآحاد مترتبة في الحوادث بحسب الزمان، ومجتمعة في الوجود، فيجري فيها التطبيق، ولا يقدح فيها عدم ترتيبها بحسب الذات، كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة، فإنا نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث في اليوم، ونطبقها على السلسلة المبتدأة من الحادث بالأمس، ونسوق البرهان إلى الآخر. وإن لم يجتمع في الوجود نقلنا الكلام إلى علة عدمها، حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات الحادثة، وقت عدمها، أو وقت وجودها، فإن علة عدم كل مانع: إما عدم عدم المانع، المستلزم لوجود المانع، أو عدم جزء من أجزاء علته. وعلى الأول: يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث، غير المتناهية. وعلى الثاني: يلزم أن يكون تحقق ذلك المانع موقوفًا على أمور موجودة، غير متناهية مترتبة، فيلزم التسلسل المستحيل في أسباب وجوده.

٢٥ـ الوجه الرابع: ما عول عليه بعض المتأخرين، وهو أن القول بتوارد الاستعدادات الحادثة، غير المتناهية، على مادة قديمة، بل عدم تناهي حوادث متعاقبة، مع وجود قديم مطلقًا، سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم، عارضة له، أو لا ـ غير معقول؛ لأن القديم يجب أن يكون سابقًا على كل حادث، إذ القديم ما لا يكون مسبوقًا بالعدم، والحادث ما يكون مسبوقًا به، فلابد أن يكون سابقًا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث. وهذا يوجب أن يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث؛ إذ ما كان مقارنًا مع واحد منها لا يكون سابقًا على كل واحد منها، بل على بعضها، وهو ظاهر، لضرورة العقل.

ويلزم من توارد الحوادث غير المتناهية، عليه، أن لا توجد له تلك الحالة، بل مقارنته دائمًا مع بعض الحوادث. والمنافاة: بين دوام المقارنة مع بعض الأفراد، والسبق على كل فرد من الحوادث، بديهية.

٢٦ـ قلت: هذا بداهة الوهم، لا بداهة العقل، فإن تقدم القديم على كل فرد من أفراد الحوادث إنما يستلزم كون القديم متحققًا في الزمان السابق على كل فرد منها، وإن كان مقارنًا لفرد آخر منها. وههنا لما كان القديم موجودًا مع انتفاء كل فرد من الحوادث، إذ ما من فرد منها إلا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه، فيتحقق تقدمه على كل فرد منها، مع دوام المقارنة لفرد آخر منها. وإنما يلزم ما ذكره لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد، وهو ليس كذلك، بل إنما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية. وأما غير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل فرد منها، مع دوام المقارنة لفرد منها. وذلك ظاهر.

٢٧ـ وقد اعترض عليه بأن المنافاة بين دوام المقارنة، مع بعض الأفراد، والسبق على كل فرد، إنما تلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي، الذي هو عين الأفراد الموجودة، وليس كذلك. وأنت تعلم فساده؛ لأن حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع، فإن كل فرد جزء من المجموع، وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل، بديهة. وكأنه توهم أن حدوث الكل المجموعي إنما يتحقق بأن لا يكون شيء من آحاده موجودًا أصلاً، ثم يوجد، وهو توهم بعيد.

٢٨ـ وقد قدح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة بأن وجود الماهية ليس إلا في ضمن الأفراد، وهم قائلون بحدوث كل فرد من أفراد الحوادث، فيلزم عليهم حدوث ماهيتها، فلا يتصور قدم النوع، مع حدوث كل فرد. قلت: هذا كلام سخيف؛ لأن مرادهم من قدم النوع أن لا يزال فرد من أفراد ذلك النوع موجودًا، بحيث لا ينقطع بالكلية. ومن البين أن حدوث كل فرد لا ينافي ذلك أصلاً. وليت شعري ماذا يقول هذا القائل في الورد الذي لا يبقى فرد منه أكثر من يوم أو يومين، مع أن الورد باق أكثر من شهر أو شهرين. وبديهة العقل تحكم بأن لا فرق بين المتناهي في مثل هذا الحكم.

٢٩ ـ الوجه الخامس: من الإيراد على دليلهم: أن برهان التضايف ـ بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق ـ يدل على بطلان التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة، سواء كانت مجتمعة الوجود، أم لا. وذلك لأن حاصل برهان التضايف أنه لو ذهبت سلسلة المتضايفين إلى غير النهاية، لزم أن يكون عدد أحد المتضايفين أكثر من عدد المتضايف الآخر، وهو محال؛ لأن المتضايفين متكافئان في الوجود ضرورة. بيان الملازمة: أنه لو كان التسلسل من جانب المبدأ، وأخذنا سلسلة من مسبوق معين، كالمعمول الأخير، فهذا المعمول له مسبوقية بلا سابقية. وكان كل واحد من آحاد السلسلة، له سابقية، ومسبوقية، فيتكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات، فيما فوق المعمول الأخير. ويبقى في المعمول الأخير مسبوقية بلا سابقية. فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد، وهو محال.

٣٠ ـ ولا يتوهم أن هذا الدليل إنما يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد. أما إذا كان من الجانبين ـ كما فيما نحن فيه ـ فلا ينافيه هذا الدليل؛ فإن الحوادث كما لا أول لها، لا آخر لها؛ فكل ما له مسبوقية، فله سابقية، فلا يظهر الخلف. وذلك لأننا إذا أخذنا واحدًا من آحاد السلسلة، كالمعمول الأخير وتصاعدنا، يجب أن يكون فيما قبله من الآحاد سابقية لا يكون معها مسبوقية، حتى تتكافأ المسبوقية التي في المبدأ. وكذا إذ اتنازلنا، يجب أن يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية، لا يكون بإزائها سابقية، كما وجد في المبدأ سابقية ليس معها مسبوقية، ليتكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات. فيلزم انتهاء السلسلة من الجانبين.

٣١ ـ ومن البين أن هذا البرهان يجري في الأمور المتعاقبة في الوجود أيضًا؛ لأن عدد أحد المتضايفين لا يزيد على عدد الآخر، سواء اجتمعا في الوجود أو تعاقبا فيه. مثلاً لا يمكن أن تكون الأبوات أكثر من البنوات، سواء اجتمعتا في الوجود الخارجي أو لا.

٣٢ ـ وكذا برهان التطبيق يجري في الأمور المتعاقبة في الوجود، لأن التطبيق في الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي، بل العقل، بمعونة من الوهم، إذا

أخذ جملة من الحوادث المترتبة إلى غير انتهاء، وجملة أخرى غير متناهية، من الحادث الذي قبل مبدأ الجملة الأولى، أو بعدها، وتوهم انطباق مبدأ الجملة الأولى على مبدأ الجملة الثانية، ينطبق سائر آحاد الأولى على سائر آحاد الثانية. ونسوق الدليل.

٣٣ ـ فإن كان تجويزهم التسلسل في الأمور المتعاقبة، لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق، فقد ظهر فساده. وإن كان ذلك لأن السلسلة غير المتناهية، غير موجودة هناك، فالدليل وإن كان جاريًا، لكن المدعي فيه متخلف، لأن غير المتناهي غير موجود هناك، وليس المدعي إلا امتناع السلسلة الموجودة غير المتناهية. ولما لم تجتمع الآحاد، لا تكون السلسلة غير المتناهية موجودة هناك. فيرد عليه أن مقتضى الدليل عدم جواز وجودها أصلاً، لا على سبيل الاجتماع، ولا على سبيل التعاقب. والسلسلة غير المتناهية المفروضة ههنا، وإن لم تكن موجودة مجتمعة، فهي موجودة متعاقبة، فإن جميع الحوادث موجودة في جميع الأزمنة، بمعنى أن كل واحد من آحادها موجود في جزء من تلك الأزمنة. والوجود أعم من أن يكون في الآن أو في الزمان. والوجود في الزمان أعم من أن يكون على سبيل الاجتماع، أو على سبيل التعاقب.

٣٤ ـ بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه إلى الدهر، فإنهم يقولون: إن المبادئ العالية موجودة في الدهر، والدهر وعاء الزمان. فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب، نحو من الوجود الخارجي، فإخراجه من الوجود الخارجي تحكم.

٣٥ ـ ثم لا يخفى أنه إذا سلم جريان برهان التطبيق، فالمحذور الذي يظهر منه هو: إما الانتهاء على تقدير عدمه، أو مساواة الجزء للكل، وهذان المحذوران يجريان في صورة التعاقب، فإن العدد الذي يساوي جزؤه كله، مستحيل في نفس الأمر، بمعنى أنه يستحيل عروضه في نفس الأمر لشيء من الأشياء، سواء كانت آحاده مجتمعة، أو غير مجتمعة. فإن البداهة حاكمة بأن طبيعة العدد، بل الكم مطلقًا يأبى عن قبول مساواة جزئه كله. فليتأمل.

٣٦ ـ واعلم أن الفلاسفة اشترطوا في بطلان التسلسل: الاجتماع، والترتب. وقد سبق آنفا حال الشرط الأول، وأما الشرط الثاني: فقد وجهوا اشتراطه بأن لو لم يكن بين الآحاد ترتب لم يمكن للعقل التطبيق، إذ لا نظام فيها مضبوطًا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل، بخلاف الآحاد المترتبة، فإنه يلزم هناك من تطبيق المبدأ انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية على نظيره من آحاد السلسلة الأول. واستوضح ذلك: بسلسلة ممتدة، وكف من الحصي، فإنه يكفي في الأول تطبيق المبدأ على المبدأ، وفي الثاني لابد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل، وذلك مما يعجز عنه العقل في صورة عدم التناهي. وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة.

٣٧ ـ قلت: إن كفى التطبيق الإجمالي، فهو جار في غير المترتبة، بأن يلاحظ العقل أن كل واحد من تلك الجملة: إما أن يكون بإزاء واحد من أخرى، أولا. وعلى الأول يلزم المساواة، وعلى الثاني يلزم الانقطاع. وإن لم يكف التطبيق الإجمالي، لم يكن جاريًا في صورة الترتب أيضًا؛ إذ لا يتمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد، بإزاء واحد واحد مفصلاً. ودعوى أن هذا الإجمال كاف هناك، دون الإجمال في صورة الأولى، تحكم. بل لهم أن يدفعوا ذلك بأنه في السلسلة المترتبة تنتقل الزيادة إلى طرف اللاتناهي، فيظهر الانقطاع. وفي غير المترتبة لا يظهر الانتقال، بل ربما كانت الزيادة في الأوساط. فتأمل.

٣٨ ـ ولي ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع، وهو أن الأمور غير المتناهية مطلقًا، تستلزم الترتب؛ لأن المجموع متوقف على المجموع بلا واحد، وهذا المجموع يتوقف عليه إذا سقط عنه واحد آخر، وهكذا. فإذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة، يظهر التناهي في المجموعات. والمجموع الذي تنتهي إليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعًا لا يكون بعده مجموع آخر، وذلك هو الاثنان. فالمجموعات الموجودة هناك تنتهي بعدة متناهية إلى اثنين. فيكون المجموع الأول متناهيًا.

٣٩ ـ وإن شئت قلت: لابد من تحقق الواحد والاثنين والثلاثة، وهكذا إلى غير النهاية، فتنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه.

٤٠ ـ فإن قلت: إنما يلزم ما ذكرت، لو كان العدد مركبًا من الأعداد التي تحته، وهو ممنوع، كما اشتهر عن أرسطاطاليس أن العدد مركب من الوحدات، لا من الأعداد التي هي أقل منه، فإن تركب العشرة من أربعة وستة، ليس أولى من تركبه من الثمانية والاثنين، ولا من غيرها من الأعداد التي تحتها. فإما أن يقال بتركبه منها جميعًا، فيلزم أن يكون له أجزاء متخالفة، متغايرة فيتعدد تمام ماهية شيء واحد، وهو محال. وإما أن يقال بنفي تركبه منها. ولما بطل الأول تعيّن الثاني.

٤١ ـ قلت: هذا الكلام إنما يتمشى إذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته. أما إذا كان محض الآحاد، فلا يتصور ذلك، وحينئذ تكون كل مرتبة من الأعداد نوعًا آخر متميزاً عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط، لا بصورة مغايرة لموادها، ويكون هذا من خواص الكم المنفصل.

٤٢ ـ والعجب أن بعض المتأخرين مع تصريحه بأن العدد محض الوحدات، وليس فيه صور نوعية، نفى تركبه من الأعداد التي تحته.

٤٣ ـ ومن البين أن واحداً وواحداً، يكون جزء واحد، وواحد، وواحد.

٤٤ ـ ثم عدم تركب العدد من الأعداد التي تحته لا ينافي تركب معروض العدد من معروض تلك الأعداد. فإنا نعلم بديهة أن زيداً وعمراً جزء زيد وعمرو وخالد، فإن مجموع زيد وعمرو، أي معروض الهيئة الاجتماعية، مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد، أي معروض تلك الهيئة الاجتماعية. وليس المعروض الأول خارجًا عن المعروض الثاني، ولا عينًا له، فيكون جزءاً منه.

٤٥ ـ وعلى ذلك يبني ما اختاره بعض المحققين في مذهب الفلاسفة، من استناد المعلولات المتكثرة إلى الأمور الموجودة، دون الاعتبارات العقلية: بأن يصدر عن (أ) وحده (ب)، وعن(ب) وحده (ج)، وعن مجموع (أ ب ج) (د)، حتى يحصل معلولات متكثرة في مرتبة واحدة.

٤٦ ـ وعلى هذا ينبني البرهان المشهور على إثبات الواجب من غير توقف على إبطال الدور والتسلسل، فإن محصله أنه لو ترتبت الممكنات إلى غير النهاية فكل واحدة من السلسلة مستندة إلى علتها الموجودة فيها. وأما المجموع فعلته: إما نفس المجموع، أو جزؤه، أو خارج عنه. والأول والثاني باطلان، على ما بُيِّن في موضعه. فتعين الثالث. والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب تعالى. ولا قدحَ في هذا الدليل إلا بأن نختار استناد المجموع إلى جزئه على ما فصلناه في بعض رسائلنا.

٤٧ ـ فعلم أن المتعدد الأقل، جزء من المتعدد الأكثر. وما يتوهم من أنه ليس هناك إلا الآحاد فاسد مخالف لحكم العقل.

٤٨ ـ فإن قلت: فعلى ما ذكرت يلزم أن تكون معلومات الله متناهية، وإلا انتقض البرهان. قلت: لو كان علم الواجب بالأشياء بصور مفصلة لكان الأمر كما ذكرت، لكن ذلك ممنوع؛ لجواز أن يكون علمه تعالى واحداً بسيطًا، كما ذهب إليه المحققون، فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه تعالى. فلا يتصور التطبيق في معلومات الله. ولذلك ذهبت الفلاسفة إلى أن علم الله تعالى إجمالي، وذهب بعضهم إلى نفي علمه تعالى بالأشياء غير المتناهية. وتحقيق علم الله تعالى يستدعي بسطا في الكلام لا يحتمله هذا المقام.

٤٩ ـ فإن قلت: معلومات الله غير متناهية، سواء كان العلم المتعلق بها واحدًا أو متعددًا، فيجري التطبيق في المعلومات. قلت: على تقدير حدوث العالم تكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية؛ لأن الحوادث لها مبدأ، والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهي، فإنها ليست غير متناهية، وإن كانت غير واقعة عند حد، فالتطبيق إن كان بحسب وجودها في علم الله تعالى، فهي هناك متحدة غير متكثرة. وإن كان بحسب وجودها في الخارج، فهي متناهية.

٥٠ ـ واعلم أن المتكلمين ينفون الوجود الذهني، ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث غير المتناهية. ولما كان من أجلى البديهيات أن التعلق بين العالم والمعدوم

الصرف محال، التجئوا إلى القول بأن تعلق العلم بالحوادث إنما يتحقق وقت وجودها. وأن صفة العلم قديمة، والتعلق حادث. وأنت خبير بأن العلم ما لم يتعلق بشيء، لم يصر ذلك الشيء معلومًا بالفعل. فيلزم عليهم أن لا يكون الله تعالى عالمًا في الأزل بالحوادث، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا، وفيما ذكرناه مخلص من ذلك.

٥١ ـ فإن قلت: العلم الإجمالي ليس علمًا بالفعل، بل بالقوة، فيلزم المحذور. قلت: قد حقق في موضعه أن العلم الإجمالي علم بالفعل، وهو التعقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة مستفادًا من المبادئ العالية. والتفصيلي إنما هو للنفس من حيث هي نفس. قالوا: التعقل الإجمالي للمبادئ العالية هو المبدأ الخلاق للصور التفصيلية في الخارج. ولك أن تقول: التعقل الإجمالي فينا أيضًا مبدأ للصور التفصيلية في أذهاننا.

٥٢ـ وإنما أشبعنا الكلام في هذا المقام، لأنه من أصول العقائد الدينية. وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم الأهواء، ولم يأت جمهور المتكلمين في هذا المبحث بشيء يتعلق بقلب الأذكياء، بل اجتهدوا في إيراد المنوع البعيدة، التي يأباها الطبع المستقيم أشد الإباء. فبقيت نفوس الناظرين فيها مائلة إلى مذهب الحكماء. بل الأئمة التي أوردها أيضًا شأنهم ذلك بلا امتراء.

٥٣ ـ ثم أقول: كما أن البعد المكاني متناه، ومع ذلك يقع في العقل المشوب بالوهم أن ههنا امتدادًا غير متناه، والعالم واقع في جزء من أجزائه. كذلك الامتداد الزماني متناه، وإن كان الوهم يأبى عن تناهيه، ويتوهم أن ههنا امتدادًا زمانيا غير متناه، كما يأبى عن تناهي الامتداد المكاني، ويتوهم أن ههنا امتدادًا مكانيا غير متناه. فكما لا عبرة بحكم الهوى في الامتداد المكاني، لا عبرة به في الامتداد الزماني، أيضًا. وقولهم: إنا نجزم بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، ولا يكون الامتداد كذلك إلا إذا كان له راسم موجود، ممنوع، فإنا نجزم في الامتداد المكاني أيضًا بالتقدم والتأخر بين أجزائه، بحسب الوضع والرتبة، من غير أن يكون

له راسم موجود. بل نقول: توهم هذين الامتدادين مركوز في فطرة الوهم، والبراهين تقضي بامتناعهما. وإذا كان الزمان متناهيا، لم يكن قبله شيء، لا لأنه غير متناه. كما أنه ليس فوق المحدود شيء، لا لأن المكان غير متناه. فالله تعالى متقدم على الزمان، لا بالزمان، بل بنحو آخر من التقدم، لا يبعد أن يسمى تقدمًا ذاتيا، كما ذكره المتكلمون. فهذه مقدمات إذا لاحظها الذكي انقطع من نفسه الركون إلى المذاهب الباطلة في هذا المطلب. والله الموفق لما هو خير وكمال.

٥٤ ـ **(وعلى أن العالم قابل للفناء)**. أي العدم الطارئ على الوجود. واختلفوا في وقوعه: فقال بعضهم: إنه سيقع، لقوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ**﴾[1] ونظائره. ويلزمهم فناء الجنة والنار، وأجزاء بدن الإنسان، وأن الله تعالى يعيدها بعد الإعدام. ولا يرد عليهم أن إدريس عليه السلام في الجنة، وهي دار الخلود. يلزمهم على هذا فناؤه، إذ لهم أن يقولوا: إنها دار الخلود، بعد استقرار أهل النار وأهل الجنة كل في مقره يوم الحساب. وقال الإمام حجة الإسلام في «الإحياء»: «الممكن في حد ذاته هالك دائمًا». وقال في «مشكاة الأنوار»: «ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة، فرأوا بالمشاهدة العيانية أنه ليس في الوجود إلا الله، وأن كل شيء هالك إلا وجهه، لا أنه يصير هالكًا في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبدًا». وذهب الكرامية إلى أنه لا يقبل الفناء، وإن لم يخالفوا في حدوثه. ثم أشار إلى مسألة أخرى بقوله:

(وعلى أن النظر): أي أجمع أهل الحق على أن النظر، وهو الفكر.

(في معرفة الله): أي لأجل معرفته.

٥٥ ـ فـ **«في»** ههنا تعليلية كما في قوله صلى الله عليه وسلم: «عذبت امرأة في هرّة».

٥٦ ـ والمراد بمعرفته ههنا: التصديق بوجوده، وصفاته الكمالية: الثبوتية

---

(١) القصص: ٨٨.

والسلبية، بقدر الطاقة البشرية. وأما معرفة الله تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين. ومنهم من قال بامتناعه، كحجة الإسلام، وإمام الحرمين، والصوفية، والفلاسفة. ولم أطلع على دليل منهم على ذلك، سوى ما قال أرسطو ـ في «عيون المسائل» ـ: إنه كما تعتري العين عند التحديق في جرم الشمس ظلمة وكدرة تمنعها من تمام الإبصار، كذلك تعتري العقل عند اكتناه ذاته حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه. وهو كما ترى كلام خطابي، بل شعري. وقد يستدل على امتناعها بأن حقيقة الله تعالى، ليست بديهية، والرسم لا يفيد الكنه، والحد ممتنع، لأنه بسيط. ووجه ضعفه ظاهر، لأن البساطة العقلية تحتاج إلى البرهان، وعدم إفادة الرسم الكنه ليس كليا، إذ لا دليل على امتناع إفادته الكنه في شيء من المواد وعدم البداهة بالنسبة إلى جميع الأشخاص يحتاج إلى دليل، فربما يحصل بالبداهة بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة، وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية. والأحاديث الدالة على عدم حصولها كثيرة، مثل قوله صلى الله عليه وسلم: «ما عرفناك حق معرفتك» و«تفكروا في آلاء الله، ولا تفكروا في ذات الله، فإنكم لن تقدروا قدره». قال أبو بكر الصديق: «العجز عن درك الإدراك إدراك»! . وقد ضمنه المرتضى[١] كرم الله وجهه، فقال: «العجز عن درك الإدراك إدراك، والبحث عن سر كنه الذات إشراك»! .

٥٧ ـ **(واجب شرعًا)** لقوله تعالى: ﴿**فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ**﴾[٢]، و ﴿**قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾[٣]. ولقوله عليه الصلاة والسلام ـ حين نزل: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ**﴾[٤].

(١) الشريف المرتضى، على بن الحسين (٣٥٥ـ٤٣٦هـ/ ٩٦٦ـ١٠٤٤م) رأس الشيعة الإمامية في عصره. ومن أئمة المتكلمين في العدل والتوحيد. تتلمذ على إمام المعتزلة القاضي عبد الجبار بن أحمد (٤١٥هـ). وخالفه في الإمامة. . وخلف آثاراً هي من أمهات مراجع التشيع والأدب.

(٢) الروم: ٥٠.

(٣) يونس: ١٠١.

(٤) آل عمران: ١٩٠.

٥٨ ـ **«ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها»**. والأمر ههنا للوجوب؛ لأنه عليه الصلاة والسلام أوعد بترك الفكر في دلائل معرفة الله تعالى، ولا وعيد على ترك غير الواجب.

٥٩ ـ وعند المعتزلة واجب عقلاً، لأن شكر المنعم واجب عقلاً، وهو موقوف على معرفة الله. ومقدمة الواجب المطلق واجب. وهو مبني على قولهم: بالحسن والقبح العقليين. وسيأتي إبطاله.

٦٠ ـ ويمكن إثباته على مذهب الأشاعرة، بأن عبادة الله تعالى واجبة بالإجماع، ولا تتصور العبادة بدون معرفة المعبود. فمعرفة الله تعالى مقدمة الواجب المطلق، فتكون واجبة. ولما توقفت على النظر، يكون النظر أيضًا واجبًا. فإن قلت: قد ذهب بعض الأئمة، كالإمام الغزالي، والإمام الرازي، في بعض تصانيفه، إلى أن وجود الواجب بديهي، فلا يحتاج إلى النظر. قلت: دعوى بداهته، بالنسبة إلى جميع الأشخاص في محل المنع. ولئن سلم، فالنظر في سائر صفاته ـ من العلم والقدرة والإرادة، وغيرها ـ يكون واجبًا، فإنها ليست بديهية بلا ريب.

٦١ ـ ولعل الحق أن النظر إنما يجب على كل واحد من المكلفين، فيما ليس بديهيًا بالنسبة إليه. فمن يكون مستغنيًا بفطرته عن النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه. نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل، بحيث يتمكن معه من إزالة الشبه، وإلزام المعاندين، وإرشاد المسترشدين. وقد ذكر الفقهاء أنه لابد أن يكون في كل حد من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة، ويسمى «المنصوب للذب والمنع». ويحرم على الإمام إخلاء مسافة القصر من مثل هذا الشخص، كما يحرم عليه إخلاؤه.

٦٢ ـ مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والأحكام التي تحتاج إليها العامة.

٦٣ ـ وإلى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل، وعمر فيه مرابط الجهل، وتصدر فيه لرياسة أهل العلم والتمييز بينهم من عري عن العلم

والتمييز، متوسلاً في ذلك بالحوم حول الظلمة، والانخراط في سلك أعوانهم وخدامهم، والسعاية الباطلة، سعيًا لتحصيل مرامهم. خذلهم الله تعالى، ودمرهم تدميراً، وأوصلهم قريبًا إلى جهنم وساءت مصيراً.

٦٤ ـ **فإن قلت**: إن النبي صلى الله عليه وسلم، وأصحابه التابعين، كانوا يكتفون من العوام بالإقرار باللسان والانقياد لأحكام الشرع، ولم ينقل عن أحد منهم أنهم كلفوا المؤمنين الاستدلال. فكيف! ومنهم من أسلم تحت ظل السيف؟ ومعلوم أنه في هذه الحال، لم يظهر دليل دال على وجود الصانع وصفاته!.

قلت: إنهم لم يكلفوا بالنظر أول الأمر، بل كلفوهم أولاً بالانقياد والإقرار، ثم علموهم ما يجب اعتقاده في الله وصفاته، وكانوا يفيدونهم المعارف الإلهية في المحاورات والمواعظ والخطب، على ما تشهد به الأخبار والآثار. غاية الأمر أنهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم، وأصحابه والتابعين. وقرب الزمان بزمانه عليه الصلاة والسلام كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدونة. ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الإجمالية، بحيث لم تكن الشبه والشكوك متطرقة إلى عقائدهم بوجه من الوجوه. والحاصل: أنهم كانوا موقنين بالمعارف الإلهية، ويرشدون غيرهم إلى طريق تحصيل اليقين بوجوه شتى، حسبما تقتضيه استعداداتهم. قال الأعرابي ـ حينما سئل ـ: «البعرة تدل على البعير، وأثر الأقدام على المسير، أفسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، لا تدلان على اللطيف الخبير؟!». وقال بعض العارفين ـ حين سئل: بم عرفت ربك؟ ـ: «عرفته بواردات، عجزت النفس عن عدم قبولها». قال جعفر الصادق ـ رضي الله عنه ـ: «عرفت الله بنقض العزائم، وفسخ الهمم». وأنت إذا تأملت، وأحطت بجوانب الكلام، علمت أن الاشتغال بـ «علم الكلام» إنما هو من قبيل فرض الكفاية، وما هو فرض عين: هو تحصيل اليقين بما يثلج به صدره، وتطمئن به نفسه وإن لم يكن دليلاً تفصيليا.

٦٥ ـ ثم اختلف علماء الأصول في أول ما يجب على المكلف: فقال الأشعري:

هو معرفة الله تعالى، إذ يتفرع عليها وجوب الواجبات، وحرمة المنهيات. وقال المعتزلة، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني: هو النظر فيها، إذ هي موقوفة عليه. وقيل: هو الجزء الأول من النظر. وقال إمام الحرمين، والقاضي أبو بكر، وابن فورك: هو القصد إلى النظر، لتوقف الأفعال الاختيارية، وإجرائها، على القصد. والنظرفعل اختياري. قلت: على ما ذكروه، يلزم أن يتوقف القصد، لكونه فعلاً اختياريا، على القصد، وهكذا. . . فيلزم الدور والتسلسل. والتحقيق أن الأفعال الاختيارية تنتهي إلى أسباب غير اختيارية، فإن تصور الأمر الملائم، مثلاً، يوجب انبعاث الشوق، والشوق يوجب الإرادة، إذ هي نفس تأكد الشوق، على ما ذهب إليه بعض. ولا مدخل للاختيار في الشوق والإرادة. وليس هناك أمر آخر يصدر بالاختيار، يسمى قصداً.

٦٦ـ والحق عندي أنه إذا كان النزاع في أول الواجبات على المسلم، فيحتمل الخلاف المذكور. وإن كان النزاع في أول الواجبات على المكلف مطلقًا، فلا يخفى أن الكافر مكلف أولاً بالإقرار. فأول الواجبات عليه هو ذلك، ولا يحتمل الخلاف.

٦٧ـ **وقيل**: الحق أنه إن أريد أول الواجبات المقدمة بالذات، فهو المعرفة، وإن أريد الأعم، فهو القصد. قال الشريف العلامة[1]، في «شرح المواقف»: هذا مبني على وجوب مقدمة الواجب المطلق. ووجوبها إنما يتم في السبب المستلزم دون غيره. قلت: لا فرق بين السبب المستلزم وغيره؛ فإن إيجاب الشيء يستلزم إيجاب ما يتوقف عليه الشيء بداهة، لا لما قيل من أن التكليف بالمشروط، والكل بدون التكليف بالشرط والجزء، تكليف بالمحال، فإنا لا نسلم استحالته. بل المحال هو التكليف بالمشروط، والكل، مع التكليف بعدم الشرط والجزء. وأما التكليف بهما، بدون التكليف بالشرط والجزء، فغير محال ـ بل لأنه يستلزم جواز تحقق الملزوم ـ وهو وجود الكل والمشروط ـ بدون وجود اللازم ـ أي الشرط والجزء ـ وهو محال بداهة.

---

(١) الجرجاني.

٦٨ـ **(وبه)**: أي بالنظر الصحيح.

(تحصل المعرفة): إما بطريق العادة، من الله تعالى، كما ذهب إليه الأشاعرة، لما تقرر عندهم من أن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى، ابتداء. وإما بالتوليد، كما هو مذهب المعتزلة، وهو أن يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه، كتحريك المفتاح الصادر بسبب حركة اليد. ويقابله المباشرة، وهي أن يصدر عنه فعل، لا بواسطة فعل آخر. والنظر فعل اختياري، لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين، ومن مقولة الانفعال والإضافة، عند غيرهم. فلعلهم أرادوا بالفعل ههنا الأثر المترتب على الفعل، وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه. وإما باللزوم العقلي، كما هو مذهب الفلاسفة، بناء على أن فيضان الحوادث من المبدأ الفياض، عند الاستعداد التام من القابل، واجب عندهم.

٦٩ـ **قال في «المواقف»**: وههنا مذهب آخر اختاره الإمام الرازي: وهو أن حصول العلم، عن النظر الصحيح، واجب وجوبًا عقليًا، من غير تولد عنه، فإن بداهة العقل حاكمة بأن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث. وحصل في ذهنه ـ هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه الهيئة، وجب أن يعلم أن العالم حادث. وأما أنه غير متولد من النظر؛ فلأن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى ابتداء، ولا يصح هذا المذهب، مع القول باستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء، وكونه قادرًا مختارًا. وقال السيد الشريف ـ قدس سره ـ: إنما يصح، إذا حذف قيد الابتداء في استناد الأشياء إليه تعالى، وجوز أن يكون لبعض آثاره مدخل في بعض، بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً، فيكون بعضها متولدًا عن بعض، وإن كان الكل واقعًا بقدرته تعالى، كما يقول به المعتزلة في أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم. ووجوب بعض الأفعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب، إذ يمكنه أن يفعله بإيجاد ما يوجبه، وأن يتركه بأن لا يوجد ذلك الموجب، لكن لا يكون تأثير القدرة عليه ابتداء، كما هو مذهب الأشعري. وحينئذ يقال: النظر صادر بإيجاد الله تعالى، وموجب للعلم بالمنظور فيه، إيجابًا عقليًا، بحيث يستحيل أن ينفك عنه.

٧٠ـ **قلت:** محصول كلام الإمام الرازي: إنه ـ على هذا التقدير ـ يكون العلم حاصلاً بقدرة الله تعالى، ويكون لازمًا للنظر، بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً. والنظر أيضًا يكون حاصلاً بقدرة الله تعالى. ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر، بل لزوم بعض أفعاله تعالى ـ وهو العلم ـ لبعض أفعاله ـ وهو النظر ـ ومن البين أن الأشعري لا ينكر أن لبعض الأشياء لزومًا عقليًا مع بعض، مع أن الكل مستند عنده إلى الله تعالى. وكيف ينكر أحد من العقلاء أن العلم بأحد المتضايفين، يستلزم العلم بالآخر. وإن تعقل الكل، يستلزم تعقل الجزء إجمالاً، أو تفصيلاً. وإنما ينكر التوقف على غير إرادة الله تعالى. فكل ما يمكن تعلق إرادة الله تعالى به، فهو ممكن الوجود، بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره. فلا يرد أن إيجاد البياض في الجسم يتوقف على إزالة السواد عنه بديهة. وقاعدة الأشعري تقتضي أن لا يتوقف عليه، وذلك لأن تعلق الإرادة بإيجاد البياض، يستلزم تعلقها بإعدام السواد.

٧١ـ واعلم أن تحقيق مذهب الفلاسفة، أنه لا مؤثر في الحقيقة إلا الله، وأن الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات. وقد صرح به في «الشفاء». لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط. وظاهر مذهب الأشعري ينفيه.

٧٢ـ **وقال الإمام في «المباحث المشرقية»:** الحق عندي أن لا مانع من استناد كل الممكنات إلى الله تعالى، لكنها على قسمين: منها: ما إمكانه اللازم لما هيته كاف في صدوره عن الباري تعالى، فلا جرم يكون وجوده فائضًا من الله تعالى، من غير شرط. ومنها: ما لا يكفي إمكانه، بل لابد من حدوث أمر قبله، لتكون الأمور السابقة مقربة للعلة الفائضة إلى الأمور اللاحقة. وذلك إنما ينتظم بحركة سرمدية دورية. ثم إن تلك الممكنات، متى استعدت للوجود، استعدادًا تامًا، صدرت عن الباري تعالى، وحدثت عنه. ولا تأثير للوسائط أصلاً في الإيجاد، بل في الإعداد. قلت: هذا هو ما ذكرنا أنه تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه. وإثباته للحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم، كما لا يخفى.

٧٣ ـ والسُّمنية ينكرون إفادة النظر العلم أصلا . قال في «شرح المواقف» : هم قائلون بالتناسخ ، وبأنه لا طريق إلى العلم سوى الحس . قلت : لعلهم يدعون ظن التناسخ ، لا العلم به ، فإن التناسخ ليس محسوسًا ، وطريق العلم منحصر عندهم في الحس .

والمهندسون أنكروا إفادته العلم في الإلهيات ، متمسكين بأن أقرب الأشياء إلى الإنسان : هويته ، وهي غير معلومة من حيث الكنه ، وأنها : جوهر ، أو عرض ، مجرد ، أو مادي . وقد تعارضت فيه الأدلة ، والمناقضات . ولم يتقرر شيء منها سالمًا عن المعارضة والمناقضة . فعلم أنهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم . فما ظنك بأحوال الصانع وصفاته؟ بل إنما يؤخذ فيها بالأليق والأحرى . قلت : ضعف هذا الدليل لا يخفى ؛ لأن كثرة الاختلاف لا تدل على عدم حصول العلم . وكون الهوية قريبة من المدرك ، لا يستلزم سهولة إدراكها . ولئن استلزم ، فلا يلزم من عدم إدراكه ، أن لا يكون إلا بعد مدركًا . على أن هذا الدليل لو تم ، لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات أيضًا .

وذهب الإسماعيلية إلى أن معرفته تعالى لا تحصل بدون المعلم ، الذي هو الإمام المعصوم عندهم ، مستدلين بأن الاختلاف في معرفة الله تعالى أكثر من أن يحصى ، ولو كفى النظر لم يكن كذلك . وبأن الناس يحتاجون في العلوم الضعيفة ـ كالنحو ، والصرف ـ إلى المعلم ، فلأن يحتاجوا إليه في أشكل العلوم ، أولى . قلت : هذا إنما يدل على العسر ، دون الامتناع ، على أن كثرة الاختلاف لو كانت دليلاً على عدم العلم ، لدلّ الاختلاف في الاحتياج إلى المعلم ، على عدم العلم به .

(ولا حاجة إلى المعلم)

٧٤ ـ لأنا نعلم ضرورة أن من علم أن العالم محدث ، وكل محدث فله مؤثر ، علم : أن العالم له مؤثر ، سواء كان هناك معلم ، أو لا . وهم ، وإن سلموا حصول

العلم بدون المعلم، لكن قالوا: إنه لا يفيد النجاة، ما لم يؤخذ من المعلم. كما قيل: إن العقائد يجب أن تتلقى من الشرع، ليعتد بها. قلنا: كفى بصاحب الشرع معلمًا، وبالقرآن إمامًا.

٧٥ـ **(وعلى أن للعالم صانعًا، قديمًا، لم يزل، ولا يزال)**: أعاد لفظ العالم، لتوسط بحث النظر. واستدل القوم عليه: بأنه مُحدَث، وكل محدث فله مُحدث بالضرورة. فإما أن يدور، أو يتسلسل، أو ينتهي إلى محدث قديم. والأولان باطلان، فتعين الثالث.

٧٦ـ **(واجبًا وجوده لذاته، ممتنعًا عدمه بالنظر إلى ذاته)**: إذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر إلى ذاته، لكان ممكنًا، فيكون حادثًا، لأن القديم ينافي التأثير فيه عندهم، فيحتاج إلى مُحدِث. ولو جوز التأثير في القديم، فلابد أن ينتهي إلى الواجب أيضًا، دفعًا للدور، أو التسلسل.

٧٧ـ ووجوب الوجود عند المتكلمين أن تكون الذات علة تامة لوجوده. وعند الفلاسفة، وطائفة من محققي المتكلمين، كونه عين وجوده. ومعنى ذلك: أن يكون وجودًا خاصًا قائمًا بذاته، غير منتزع من غيره. وتفصيل ذلك: أن العقل ينتزع من الماهيات الموجودة، في بادئ النظر، أمرًا مشتركًا فيه الجميع، وبه يمتاز عن المعدومات، وهو الوجود المطلق. وإنما يتخصص في الممكنات بالإضافة إلى الماهية التي ينتزع منها. كوجود زيد، ووجود عمرو. والبرهان يدل على كون الممكنات ـ بهذه الحيثية ـ مستندة إلى وجود يكون تخصيصه بسلب الإضافة إلى غيره، وهو الوجود الحق الواجب لذاته.

٧٨ـ فإن قلت: إن أريد بالوجود، لمعنى المشترك البديهي، فلا شك أنه ليس عين الواجب، ولا عين شيء من الموجودات. وإن أريد به معنى آخر اصطلحوا على تسميته بالوجود، فيكون النزاع لفظيًا. قلت: المراد ما هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي. وهو في الواجب تعالى، ذاته بذاته. وفي الممكنات أثر الفاعل.

٧٩ـ فإن قلت: على مذهب جمهور المتكلمين أيضًا، لما كان الذات علة للوجود

يكون ذاته بذاته، مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم، فلا يبقى نزاع بين الفريقين. قلت: القائلون بالعينية، استدلوا على بطلان هذا المذهب، بأن بداهة العقل حاكمة بأن الشيء ما لم يوجد لم يوجد؛ لأن الإيجاد فرع الوجود. فلو كانت الماهية علة لوجودها، لزم تقدم وجودها على إيجاد نفسها. فإن كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق، لزم الدور، وإن كان مغايراً له، نقلنا الكلام إليه. حتى يتسلسل، أو ينتهي إلى وجود هو عينه. على أن البداهة حاكمة بأن الشيء لا يكون له إلا وجود واحد. فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم، لا يتصور بذلك الطريق. وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه، فأتقن ذلك بالتأمل الصادق.

٨٠ ـ **(ولا خالق سواه)**: جوهراً، كان المخلوق، أو عرضًا للأدلة النقلية، كقوله تعالى: ﴿ **لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ** ﴾[1] و ﴿ **هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ** ﴾؟[2]. قال إمام الحرمين في «الإرشاد»: «اتفق أئمة السلف ـ قبل ظهور البدع والأهواء ـ على أن الخالق هو الله تعالى، ولا خالق سواه. وأن الحوادث كلها حادثة بقدرة الله، من غير فرق بين ما تتعلق به قدرة العبد، وبين ما لم تتعلق به».

٨١ ـ وقال حجة الإسلام: «لما بطل الجبر المحض بالضرورة، فإن بداهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش، وحركة المختار. وبطل كون العبد خالقًا لأفعاله بالأدلة السمعية التي ذكرناها، والعقلية المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية، وجب أن يعتقد أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعًا، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق، يعبر عنه بـ«الاكتساب» فحركة العبد ـ باعتبار نسبتها إلى قدرته ـ تسمى كسبًا له، وباعتبار نسبتها إلى قدرة الله خلقًا. فهي خلق الرب، ووصف العبد وكسبه وقدرته، خلق الرب، ووصف العبد، وليس كسبًا له».

٨٢ ـ وأكثر المعتزلة على أنها حاصلة بقدرة العبد وحدها. والأستاذ أبو إسحاق، على أنها واقعة بمجموع القدرتين، على أن تعلقهما جميعًا بأصل الفعل. والقاضي

(١) الأنعام: ١٠٢.
(٢) فاطر: ٣.

أيضًا، على أنها بمجموع القدرتين، لكن قدرة الله تتعلق بأصل الفعل، وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية. قلت: الظاهر أنه لم يرد أن قدرة العبد مستقلة في خلق الطاعة والمعصية، وإلا لزم عليه ما لزم على المعتزلة. بل أراد أن لقدرته مدخلاً في ذلك الوصف، فهو بالنسبة إلى العبد طاعة أو معصية. وقال في «قواعد العقائد»: إن مذهب الحكماء والمعتزلة جميعًا أن الله تعالى يوجب للعبد القدرة والإرادة.

٨٣ ـ **ثم هما يوجبان وجود المقدور**. قلت: هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء، فإن تحقيق مذهبهم أنه تعالى فاعل للحوادث كلها، كما سبق نقله عن «الشفاء»، وصرح به في شرح «الإشارات» أيضًا، حيث قال: «. . . شنع عليهم (أبو البركات البغدادي) بأنهم نسبوا المعلولات، التي هي المراتب الأخيرة، إلى المتوسطة، والمتوسطة إلى العالية. والواجب أن ينسب الكل إلى المبدإ الأول، وتجعل المراتب شروطًا معدة لإفاضته. . . وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية، فإن الكل متفقون على صدور الكل عنه، جل جلاله، وأن الوجود معلول له على الإطلاق. فإن تساهلوا في تعاليمهم، ما لم يكن منافيًا لما أسسوا، وبنوا مسائلهم عليه» . . .

٨٤ ـ **وقال «بهمنيار» في «التحصيل»:**

«وإن سئلت الحق، فلا يصح أن يكون علة الوجود إلا ما هو بريء من كل وجه، عن معنى ما بالقوة. وهذا هو المبدأ الأول لا غير».

٨٥ ـ **وما نقل عن أفلاطون**: إن العالم كرة، والأرض نقطة، والإنسان هدف، والأفلاك قسيّ، والحوادث سهام، والله هو الرامي، فأين المفر؟ يشعر بذلك أيضًا.

٨٦ ـ **وقد شنع المعتزلة على الأشعري،** بأن قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة، فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح، فإن القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة، وبأن الفرق بين القدرة والعلم، بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم، وبأنه لما لم يكن للعبد اختيار، فلا يستحق الثواب والعقاب. والجواب: إن القدرة لا تستلزم التأثير، بل

ما هو أعم منه، ومن الكسب. والفرق بينها وبين العلم أن القدرة تستلزم هذا الأعم، ولا يستلزمه العلم. وأما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح في أصول الأشعري. وسيأتي بسط الكلام فيه، إن شاء الله. ولنا في مسألة خلق الأعمال رسالة منفردة.

٨٧ ـ **(متصف بجميع صفات الكمال، منزه عن جميع سمات النقص)**: نقل عن «ابن تيمية» في بعض تصانيفه: أن هذه المقدمة مما أجمع عليه العقلاء كافة. قلت: حتى أن بعض المصنفين استدل على وحدة الواجب بأن كون الشيء منفرداً، أولى بالنسبة إلى ذلك الشيء، من كونه مشاركًا لغيره. والواجب يجب أن يكون في أعلى مراتب الكمال، فلا يكون له مشارك. وأنت تعلم أنه كلام خطابي، بل شعري، وإن ذكره بعض المشهورين بالعلم.

٨٨ ـ ولا خلاف بين المتكلمين، كلهم، والحكماء، في كونه تعالى عالمًا، قادراً، مريداً، متكلمًا. وهكذا في سائر صفاته. ولكنهم تخالفوا في كون الصفات عين ذاته، أو غيره، أو لا هو ولا غيره. فذهب المعتزلة والفلاسفة إلى الأول، وجمهور المتكلمين إلى الثاني، والأشعري إلى الثالث. والفلاسفة حققوا عينية الصفات بأن ذاته تعالى ـ من حيث إنه مبدأ لانكشاف الأشياء عليه ـ علم. ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته بذاته، كان عالمًا بذاته. وكذا الحال في القدرة والإرادة وغيرهما من الصفات. قالوا: وهذه المرتبة أعلى من أن تكون لصفات مغايرة للذات، فإنا مثلاً نحتاج في انكشاف الأشياء علينا إلى صفة مغايرة لنا، قائمة بنا. وهو تعالى لا يحتاج إليها، بل بذاته تنكشف الأشياء عليه. ولذلك قيل: محصول كلامهم نفي الصفات، وإثبات نتائجها وغاياتها.

وأما المعتزلة: فظاهر كلامهم أنها عندهم من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج.

٨٩ ـ واستدل الفريقان على نفي الغيرية بأنها: لو زادت لكانت ممكنة،

لاحتياجها إلى الموصوف. فلابد لها من علة. وتلك العلة: إما ذات الواجب، أو غيره. وعلى الثاني: يلزم احتياج الواجب في كونه عالمًا، وقادرًا، مثلاً، إلى الغير. وبالجملة فيلزم احتياجه في صفات الكمال إلى غيره، فيكون ناقصًا بالذات، مستكملاً بالغير. وعلى الأول: يلزم أن يصدر عن الواحد الحقيقي أمور متكثرة، وهو تعالى واحد من جميع الوجوه، فلا يكون مصدرًا لكثرة، كما بينوه في موضعه. وأيضًا يلزم كون البسيط الحقيقي ـ وهو الذي لا تكثر فيه أصلاً ـ فاعلاً، وقابلاً، لشيء واحد معًا. وقد بين في موضعه استحالته.

٩٠ـ **وقيل على هذا الدليل**: يمنع احتياجها إلى علة؛ فإن علة الاحتياج عندنا هي الحدوث، وهي قديمة لا تحتاج إلى علة أصلاً. وضعفه ظاهر، لأن من يقول: بأن علة الاحتياج عندنا، هي الحدوث، ينفي القديم الممكن. وأما إذا ثبت قديم ممكن، فمنع احتياجه مكابرة صريحة؛ إذ مع التساوي لابد من مرجح. كيف... واحتياج هذه الصفات إلى الموصوف بَيِّن لا يمكن إنكاره!! فالقول: بأن الصفات قديمة، مع عدم احتياجها، قول متناقض في نفسه، ومناقض لقاعدتهم القائلة: بأن علة الاحتياج إلى العلة هي الحدوث، لأن الصفات لما كانت قديمة، وهي محتاجة إلى الموصوف بالضرورة، لم تكن علة الاحتياج هي الحدوث.

٩١ـ **وقيل**: لو سلمنا الاحتياج، فلا نسلم أنه لا يجوز كون علتها غير الواجب. والدليل إنما قام على وجود موجود مستغن في وجوده عن غيره، وأما استغناؤه في صفاته عن غيره فلم تقم عليه حجة. وأنت تعلم أن هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء ـ كما سبق نقله ـ بل مخالف للفطرة السليمة.

٩٢ ـ ولو سلمنا كون علتها الواجب، فلا نسلم كونه واحدًا حقيقيًا، لاتصافه بأسلوب وإضافات كثيرة.

٩٣ـ ولو سلمنا كونه واحدًا حقيقيًا، فلا نسلم أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا الواحدة، وأن لا يكون فاعلاً، وقابلاً لشيء واحد. والأدلة التي ذكرتموها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه.

٩٤ـ وأنت تعلم أن هذا ينساق إلى القول بكونه تعالى فاعلاً موجبًا لتلك الصفات؛ إذ إيجادها بالاختيار غير متصور، ولا محذور فيه، من حيث كونه مخصصًا لقاعدة العقلية؛ ـ كما توهم ـ لأن القاعدة لا تشملها. ولو سلم فالعقل يخصص للقاعدة العقلية، كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص، وسائر الصفات الكمالية، على الماهيات إلا الواجب حسبما تقرر عند الحكماء.

٩٥ـ هذا، والمصنف، وإن لم يصرح بزيادة صفاته تعالى، أشار إليه بقوله: «متصف بجميع صفات الكمال». لأنه أراد به نفي العينية، بناء على ما قيل من أن مذهب الحكماء نفي الصفات وإثبات غاياتها.

٩٦ـ واستدل القائلون بالغيرية: بأن النصوص قد وردت بكونه تعالى: عالمًا، وحيًّا، وقادراً، ونحوها. وكون الشيء عالمًا، معلل بقيام العلم به في الشاهد، فكذا في الغائب. وقس عليه سائر الصفات. وأيضًا: العالم: من قام به العلم. والقادر: من قام به القدرة، وهكذا. وضعفه ظاهر؛ فإن قياس الغائب على الشاهد قياس فقهي، مع الفارق. ألا ترى أن القدرة قد تزول في الشاهد، وقد تزداد وتنقص فيه. وليست مؤثرة عند الأشعري وأتباعه. وفي الغائب بخلاف ذلك كله. وليس معنى (العالم) من قام به العلم، وإن أوهم كلام أهل العربية ذلك. بل معناه: ما يعبر عنه بالفارسية بـ(دانا) وبمرادفاته في اللغات الأخرى. وهو أعم من أن يقوم به العلم، أولا.

٩٧ـ **واستدل القائلون**: بأنه لا هو ولا غيره، بأن نفي العينية بديهي، فلا يحتاج إلى دليل. وأما نفي الغيرية: فبأن الشرع، والعرف، واللغة، تشهد بأن الصفة والموصوف ليسا بغيريين. وكذلك الكل والجزء. فإن قولك: ليس في الدار غير زيد. أو ليس فيها غير عشرة رجال. صحيح، مع أن فيها أجزاء زيد، وصفاته، وآحاد الرجال. وأنت تعلم ضعفه. إذ المراد بهذه الأمثلة نفي غير المبقي من نوعه؛ وإلا لزم عدم كون ثوب زيد والأمتعة التي في الدار، غيره، ولا قائل به.

٩٨ـ وقد عرَّف الأشعري الغيريين بأنهما موجودان، يصح عدم أحدهما مع

وجود الآخر. واعترض عليه بأنا إذا فرضنا جسمين قديمين، كانا متغايرين بالضرورة، مع أنه لا يجوز عدم أحدهما، مع وجود الآخر.

٩٩ـ ولذلك غير بعضهم التعريف إلى أنهما: موجودان، جاز انفكاكهما في حيز، أو عدم. قلت: النقض غير وارد؛ لأن الجسمين المذكورين ليسا موجودين عند المتكلمين، إذ لا قديم عندهم سوى الله وصفاته. فيكفي في دفع هذا النقض المنع، إذ الناقض مدع، فلا بد له من إثبات مادة النقض، ولا يكفيه الاحتمال والفرض. فلا حاجة إلى تغيير التعريف.

١٠٠ـ ولئن تنزل عن هذا المقام، فيمكن أن يمنع عدم جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر، لأن ما قيل: من أن ما ثبت قدمه، امتنع عدمه. غير مسلم، إذ يجوز أن يكون وجود القديم متوقفًا على أمر مانع، فيحدث المانع منه، وينفي القديم. ولئن تنزل عن هذا المقام أيضًا، فالمراد أنه يجوز عدم أحدهما، مع وجود الآخر لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك. وحاصله: نفي اللزوم بينهما. وفي المادة المفروضة، ليس امتناع عدم أحدهما، مع وجود الآخر، لعلاقة بينهما، بل لقدمهما، فلا نقض به. ولا شبهة في أن هذا المعنى هو المراد من التعريف، فإن علاقة اللزوم عندهم، التي تنافي الغيرية، لقرب أحدهما من الآخر، لا مجرد مصاحبتهما دائمًا.

١٠١ـ **وأورد على التعريف المختار أنه**: إن أريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالباري تعالى، والعالم؛ لامتناع عدم الباري؛ وبالعرض مع المحل، بل بالعلة والمعلول مطلقًا؛ لاستحالة وجود العرض، والمعلول، بدون المحل والعلة. وإن أريد من جانب واحد: فوجود الجزء بدون الكل، ووجود الموصوف بدون الصفة، جائز، فيلزم أن يكون: الكل، والجزء، والموصوف، والصفة، متغايرين. وأجيب عنه بأن المراد جواز الانفكاك من الطرفين، ولو في التعقل، بأن تنعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر. ولا يجوز مثل ذلك في الصفات بالنسبة إلى الموصوف، والجزء بالنسبة إلى الكل.

١٠٢ـ وقال الأستاذ ـ قدس سره ـ في «شرح المواقف»: هذا الجواب صحيح، إذا لم يكن في التعريف قيد (عدم أو حيز). وأما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب؛ إذ لا يجوز أن يتعقل الباري تعالى معدومًا أو متحيزًا، بدون أن يتعقل العالم كذلك، إلا إذا عمم التعقل بحيث يكون شاملاً للمطابق وغيره، وحينئذ يلزم التغاير بين الصفة والموصوف، والجزء والكل؛ لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر، تعقلاً مطابقًا أو غير مطابق.

١٠٣ـ **قلت**: هذا الجواب غير صحيح، على تقدير أن لا يكون هذا القيد أيضًا، لأن المراد بـ «تعقل وجود أحدهما بدون الآخر» تجويز العقل وجود أحدهما بدون الآخر. والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع، بل المعلول مطلقًا بدون العلة. وإن عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق، لزم التغاير بين الصفة والموصوف، والجزء والكل. كما ذكره بعينه.

١٠٤ـ ولو عرف الغيران بأنهما الشيئان اللذان لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر، خرج الجزء والكل، والصفة والموصوف. ولكن يلزم أن يكون الصانع والعالم، بل جميع اللوازم والملزومات، خارجة عن التعريف. ويشبه أن يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك، فلا يرد عليه إلا النقض المذكور. ولو قيل: هما الشيئان اللذان لا تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، تحقيقًا أو تقديرًا، اندفعت تلك النقوض، ولكن يدخل في ذلك: الجزء والكل، ولا بأس به؛ لأن الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء، ولا مدخل في ذلك للجزء والكل.

١٠٥ـ **وما نقل** ـ من أن القول بمغايرة الكل للجزء، مخصوص بـ «جعفر بن الحارث»، وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة، وعد ذلك من جهالته ـ لا يصح التعويل عليه. كيف...؟ والمعتزلة لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف، ولذلك يشنعون على الأشعري. فيكف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل؟ وما الباعث لهم على ذلك؟. وقال الإمام الرازي: إن هذا الاصطلاح من الشيخ على

تخصيص لفظ الغير بهذا المعنى، كما خص العرف لفظ (الدابة) بذات القوائم الأربع.

١٠٦ـ **قلت**: وأنت خبير بأن الغرض ـ وهو نفي لزوم تعدد القدماء ـ لا يترتب على ذلك، فلا فائدة فيه، ولا وجه لإدخاله في المسائل الاعتقادية.

١٠٧ـ **وقال صاحب [المواقف]**: بأنها: لا هو، بحسب المفهوم، ولا غيره، بحسب الوجود، كما في سائر المحمولات.

١٠٨ـ **قلت**: وأنت تعلم أن هذا إنما يصح في المشتقات، مثل العالم والقادر، لا في مبادئها، والكلام إنما هو فيها. فإن الأشعري يثبتها، والمعتزلة ينفونها، ويزعمون أنه يلزم من إثباتها تعدد القدماء. والأشعري يجيب عن ذلك بنفي التعدد، بناء على أنها: لا هو ولا غيره. واستدلت المعتزلة، بأنه لو كان للواجب صفات موجودة: فإما حادثة، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وخلوه عنها في الأزل، وإما قديمة، فيلزم تعدد القدماء. والنصارى كفرت بإثبات ثلاثة من القدماء فما ظنك بمن أثبت أكثر؟!.

١٠٩ـ **والجواب**: إن تكفير النصارى لإثباتهم قدماء مستقلة بذواتها. ولهذا جوزوا انتقال بعضها إلى بعض الأبدان، وبعضها إلى بعض آخر. وإثبات ذاته وصفاته القديمة ليس من ذلك في شيء.

١١٠ـ **واعلم أن مسألة زيادة الصفات**، وعدم زيادتها، ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين. وقد سمعت عن بعض الأصفياء أنه قال: «عندي أن زيادة الصفات، وعدم زيادتها، وأمثالها، مما لا يدرك إلا بالكشف، ومن أسنده إلى غير الكشف فإنما يتراءى له ما كان غالبًا على اعتقاده، بحسب النظر الفكري. ولا أرى بأسًا في اعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات في هذه المسألة».

١١١ـ**فهو (عالم)**: إما سمعًا، فقوله تعالى ﴿ **هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَالِمُ**

﴿الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾(١) . وإما عقلاً ؛ فلأن الأفعال المتقنة تدل على علم فاعلها . ومن تفكر في بدائع الآيات السماوية والأرضية ، وفي نفسه ، وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها ، وعلمه الكامل . كما قال تعالى : ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾(٢) . ولا يريد أن بعض الحيوانات قد يصدر عنها أفعال عجيبة متقنة ، كما نشاهد من بيوت النحل وغيرها ، فإنها مخلوقة لله ، على أصول الأشعري ، إذ لا مؤثر غيره تعالى . على أن عدم تلك الحيوانات بها ممتنع ، بل ظاهر الكتاب والسنة يدل على علمها . قال الله تعالى : ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا﴾(٣) . ونظائره من الآيات والأحاديث كثيرة .

١١٢ـ **(بجميع المعلومات)**: ذاته تعالى ، وغيره ، كلية ، وجزئية . أما علمه بغيره فلما سبق من دلالة الأفعال المتقنة عليه . وأما علمه بذاته فلأن كل من يعلم شيئًا ، يعلم ذاته بأنه هو الذي يعلمه . وهذا مما يوافق عليه الفلاسفة . وقد صرح به «أبو علي»(٤) و«أبو نصر»(٥) منهم . وتشهد به الفطرة السليمة . هذا هو المنهج الملائم لهذا المقام . والفلاسفة أثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام .

١١٣ـ واشتهر عنهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية ، بالوجه الجزئي . بل إنما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها . وقد كثر تشنيع الطوائف عليهم في ذلك ، حتى أن العلامة الطوسي ، مع توغله في الانتصار لهم ، قال في «شرح الإشارات» : «واعلم أن هذه السياقة ، تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام بأحكام تعارضها في الظاهر ؛ وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلة يوجب

---

(١) الحشر : ٢٢ .
(٢) فصلت : ٥٣ .
(٣) النحل : ٦٨ .
(٤) ابن سينا .
(٥) الفارابي .

العلم بالمعلول، إن لم يكن كليا، لم يمكن أن يحكم بإحاطة علم الواجب بالكل. وإن كان كليا، وكان الجزئي المتغير، من جملة معلولاته، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالمًا به لا محالة. فالقول: بأنه لا يجوز أن يكون عالمًا به، لامتناع كون الواجب موضوعًا للتغير، تخصيص لذلك الحكم الكلي، بأمر آخر يعارضه في بعض الصور. وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم. ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة، لامتناع تعارض الأحكام فيها. فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر، وهو أن يقال: العلم بالعلة، يوجب العلم بالمعلول، ولا يوجب الإحساس به. وإدراك الجزئيات المتغيرة ـ من حيث هي متغيرة ـ لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية، كالحواس، وما يجري مجراها».

١١٤ـ **قلت**: حاصل مذهب الفلاسفة أنه تعالى يعلم الأشياء كلها، بنحو التعقل، لا بطريق التخيل، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل، لم يكن ذلك العلم مانعًا من فرض الاشتراك. ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الأشياء معلومًا له، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا. بل ما ندركه على وجه الإحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل. فالاختلاف في نحو الإدراك، لا في المدرك. فإن التحقيق أن الكلية والجزئية صفتان للعلم. وربما يوصف بهما المعلوم، لكن باعتبار العلم. وعلى هذا لا يستحقون التكفير. نعم، لو قالوا بأنه تعالى لا يعلم بعض المعلومات ـ تعالى عن ذلك علوا كبيرًا ـ لكان كفرًا. ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك.

١١٥ ـ وكذا من شنع عليهم فيه من المتفلسفين كـ «أبي البركات البغدادي» بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من أن التشخيص الذي يمتاز به الشخص عن سائر أفراد نوعه، أمر داخل في قوام الشخص. كما أن الفصل داخل في قوام النوع. وحينئذ فالتشخص، شخص لا نوع له، وهو مادي، فلا يمكن إدراكه إلا بالآلات الجسمانية، وليس هذا مذهبهم، فإنهم لا يثبتون في الشخص أمرًا داخلاً في قوامه، مسمى بالتشخص، بل امتياز كل شخص عن سائر أفراد نوعه بالعوارض الخارجة،

بحسب النظر الجلي. وأما بحسب النظر الدقيق فامتيازه بنحو وجوده الخاص، بمعنى أن هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الأعراض مخصوص به. وتلك الأعراض التي تسمى (مشخصة) هي عنوان الشخص وعلامته التي بها يمتاز عندنا؛ لذلك تختلف تلك الأعراض بحسب اختلاف المدرك، فيتشخص عند بعض المدركين بعوارض مخصوصة، وعند بعض آخر بعوارض أخر. والعوارض والمعروضات كلها لها ماهيات كلية، فإنها جواهر وأعراض داخلة في إحدى المقولات. فإذا أدركت بالعقل، كانت كلية باعتبار هذا الإدراك، وإن أدركت بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الإدراك جزئية. فليست الكلية والجزئية باعتبار أن في الجزئي شيئًا داخلاً في قوامه ليس في الكلي، بل هما نحوان من الإدراك يتعلقان بشيء واحد. وإذا كان مذهبهم ذلك، فلا يجوز تكفيرهم فيه، سواء كان صوابًا، أو خطأ. فإن ما ينفونه عنه تعالى هو الإدراك الشبيه بالتخيل. وهو في الحقيقة نقص في حقه تعالى، على ما فصلوه في موضعه. فكما أن كثيراً من الصفات كمال في حقنا، وهو في حقه تعالى نقص، كذلك مثل هذه الإدراكات في حقه تعالى نقص، فلا يتعلق بهذا القدر تكفير.

١١٦ ـ كما لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر إلى العلم، كالأشعري، وفلاسفة الإسلام. والتكفير الذي صرح به الإمام حجة الإسلام وغيره إنما يتعلق بمن ينفي علمه تعالى بالجزئيات، على الوجه الذي يقضي بنفي علمه تعالى ببعض المعلومات، كما أشرنا إليه.

١١٧ ـ **فإن قلت**: قد تقرر عند الفلاسفة أن الفاعل بالاختيار يتوقف علمه على التصور الجزئي، حيث قال في «الإشارات»: «الرأي الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي». وبينه الشراح بأن نسبة الكلي إلى جميع جزئياته سواء؛ ولذلك أثبتوا في الفلك، وراء النفس المجردة، قوة جسمانية، هي مبدأ تخيل الحركات الجزئية. وربما سماها بعضهم نفسًا منطبعة. فلا يصح ما ذكرت في توجيه كلام الفلاسفة؛ لأن مذهبهم ـ على ما قررت ـ هو أن الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شيء، فيلزم

تعلقه للأشياء بالوجه الجزئي. قلت: قد صرح بعضهم بأن المعلوم الذي لا مثل له من نوعه ـ كالشمس والعقل الفعال ـ يصح صدوره عن رأي كلي. وقد صرح به شيخهم ورئيسهم في التعليقات أيضًا. ومن البين أنه إذا تعقل كل معروض وعارض، بكنهه، حتى يصير مجموع المعروض والعارض منحصراً في فرد، يكون هذا الفرد المركب لا مثل له من نوعه، على أنه لا فرق بين: النوع المنحصر في فرد، والعرض المنحصر فيه، في هذا الحكم.

١١٨ ـ ويمكن التوفيق بين كلامهم بأن الكلي عندهم له معنيان: الأول: المشهور، وهو ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه. والثاني: ما هو مشترك بين كثيرين. وصحة الصدور مبنية على المعنى الأول، مع عدم الاشتراك في الواقع. وامتناع الصدور مبني على المعنى الثاني. ولكن يبقى أنه يمكن حينئذ في الفلك تصور جزئيات الحركة، بحيث ينحصر في فرد. فلا تثبت النفس المنطبعة.

١١٩ ـ واعلم أن مسألة علم الواجب مما تحير فيه الأفهام.

١٢٠ ـ ولذلك اختلفت فيها المذاهب. فذهب البعض إلى أن علمه تعالى بذاته، عين ذاته، وعلمه بغيره ـ من الممكنات ـ عين المعلومات. وذهب البعض إلى أن علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشيء، وهي التي اشتهرت بالمثل الأفلاطونية. والبعض إلى قيامها بذاته تعالى، وظاهر عبارة «الإشارات» يشعر بذلك. لكن قد صرح في «الشفاء» بنفيه، حيث قال: «هو تعالى يعقل الأشياء دفعة، من غير أن تتكثر بها صورها في جوهره تعالى، أو تتصور حقيقة ذاته تعالى، بصورها. بل يفيض عنها صورة معقولة، وهو أولى بأن تكون عقلاً من تلك الصور الفائضة من عقليته بذاته. ولأنه يعقل ذاته، وأنه مبدأ لكل شيء، فيتعقل من ذاته كل شيء».

١٢١ ـ وكلام شارح «الإشارات» في شرح الإشارات وغيره، يحوم حول ظاهر كلام «الشفاء» في هذا الموضع. فإنه قال: «كما لا يحتاج العاقل في إدراك ذاته

لذاته، إلى صورة غير صورة ذاته، التي هو بها هو. لا يحتاج أيضا في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر، التي هو بها. واعتبر من نفسك أنك إذا تعقلت شيئًا بصورة يتصور بها، أو يستحضر بها، فهو صادر عنك، لا بانفرادك مطلقًا، بل بمشاركة ما من غيرك. ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها، بل كما تعقل ذلك الشيء بها، كذلك تعقلها أيضًا بنفسها، من غير أن تتضاعف الصور فيك. بل إنما تتضاعف اعتباراتك، المتعلقة بذاتك، أو بتلك الصور فقط، أو على سبيل التركيب. وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك، بمشاركة غيرك، هذا الحال، فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه.

١٢٢ ـ ولا تظنن أن كونك محلا لتلك الصورة، شرط في تعقلك إياها. فإنك تعقل ذاتك، مع أنك لست محلاً لها، بل إنما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك، الذي هو شرط في تعقلك إياها، إن حصلت تلك الصورة لك بوجه الحلول. فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك، حصل التعقل من غير حلول فيك. ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله، في كونه حصولاً لغيره، ليس دون حصول الشيء لقابله. فإذن المعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته، حاصلة له من غير أن تحل فيه، فهو عاقل إياها، من غير أن تكون هي حالة فيه. وإذ قد تقدم هذا، فأقول:

١٢٣ ـ قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته، في الوجود، إلا في اعتبار المعتبرين. وحكمت بأن عقله لذاته، علة لعقله لمعلوله الأول. فإذا حكمت بكون العلتين ـ أعني ذاته، وعقله لذاته ـ شيئًا واحدًا في الوجود، من غير تغاير، فاحكم بكون المعلولين أيضًا ـ أعني المعلول الأول، وعقل الأول له ـ شيئًا واحداً في الوجود، من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مباينًا للآخر، والثاني متقرراً فيه تعالى. وكما حكمت بكون التغاير في العلتين، اعتباريا محضًا ـ فاحكم بكونه في المعلولين كذلك. فإذن وجود المعلول الأول، هو نفس عقل الأول

إياه، من غير احتياج إلى صورة مستفاضة مستأنفة تحل في ذات الأول، تعالى عن ذلك علوا كبيراً.

١٢٤ ـ ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها، بحصول الصور فيها، وهي تعقل الأول الواجب، ولا موجود إلا هو معلول للأول الواجب، كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية ـ على ما هي في الوجود ـ حاصلة فيها. والأول الواجب يتعقل تلك الجواهر، مع تلك الصورة لا بصور غيرها، بل بأعيان تلك الجواهر والصور. وكذلك الوجود على ما هو عليه. فإذن لا يعزب عنه مثقال ذرة، من غير لزوم محال.

١٢٥ ـ قلت: هذا الكلام إقناعي، من وجوه: الأول أن ما ذكره من أنه: كما لا يحتاج العاقل في إدراك ذاته، لذاته، إلى صورة غير صورة ذاته، لا يحتاج أيضًا في إدراك ما يصدر عنه لذاته، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر، غير بين. وما ذكره من الاعتبارات من نفسك، لا يفي ببيانه، ولا بالتأنيس به، فإن الصور العقلية القائمة بذات العاقل، من صفات ذاته، والذات مع سائر صفاته، حاضرة عند نفسه، غير غائبة عنها. وليس المعلول الأول من صفات الواجب، حتى يكون حضوره مستلزمًا لحضوره، وإدراكه مستلزمًا لإدراكه.

١٢٦ ـ الثاني: أن تعقل الصورة بنفسها ـ من غير احتياج إلى صورة أخرى ـ ليس لعلاقة الصدور، حتى يقال: إذا تعلقت النفس صورة بنفسها، مع أنها صادرة عنها بمشاركة غيرها، فبالأولى أن لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته ـ من غير مداخلة غيره فيه ـ إلى غيره، بل تعقل الصورة بعلاقة الحلول، أو بالصدور، مع الحلول، ولا حلول للمعلول الأول، في الواجب، تعالى عن ذلك. نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الأمور، غير الحالة فيها، بدون الاحتياج إلى الصورة، لكان مقربًا لهذا المدعى. وليس الأمر كذلك، فإنا نحتاج في تصور الأمور الصادرة عنا، المباينة لنا، إلى الصورة، كما يشهد بها الوجدان.

١٢٧ـ الثالث: أن قوله: «ولا تظنن: أن كونك محلاً لتلك الصور، شرط في

تعقلك إياها، فإنك تعقل ذاتك، مع أنك لست محلاً لها». ضعيف، لأنه يجوز أن يكون شرط التعقل أحد الأمرين، من كونه: ذات العاقل، أو وصفًا له.

١٢٨ـ **الرابع**: أن قوله: «فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر، غير الحلول فيك، حصل التعقل». غير ظاهر، بل يكاد يكون مصادرة.

١٢٩ـ **الخامس**: أن قوله: «ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله، في كونه حصولاً لغيره، ليس دون حصول الشيء لقابله». إن أراد به حصوله بالنظر إلى القابل ممكن. وبالنظر إلى الفاعل واجب. فيكون حصوله للفاعل آكد وأوثق، فلا يكون دون حصوله للقابل، فمسلم، لكن لا يظهر أن الحصول على أي وجه كان، يكفي في حصول التعقل. بل ربما كان هذا النحو من الحصول ـ أعني الحصول للقابل ـ في بعض الموجودات، وإن كان أضعف من الحصول للفاعل ـ في معنى الوجوب، والإمكان ـ شرط التعقل، كما أن حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد. وحصوله للفاعل ـ وإن كان أقوى من الحصول للقابل ـ لا يستلزم الاتصاف به. وإن أراد أن حصوله للفاعل، في كونه علمًا، ليس دون حصوله للقابل، في ذلك، فممتنع.

١٣٠ـ **السادس**: أن قوله: «إذ حكمت بكون العلتين: أعني ذاته، وعقله لذاته، شيئًا واحدًا في الوجود، من غير تغاير. فاحكم بكون المعلولين أيضًا: أعنى المعلول الأول، وعقل الأول له، شيئًا واحدًا». تحكم بحت، إذ ذات المعلول الأول ـ بالاعتبارات الثلاثة التي لا تزيد عليها في الخارج ـ علة للمعلولات الثلاثة، المتباينة في الوجود، كما تقرر في موضعه. فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات متباينة فيه.

١٣١ـ **السابع**: أن القول: بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية، بواسطة حصولها في الجواهر العقلية، وتعقل الواجب لتلك الجواهر العقلية، مع تلك الصور، يفضي إلى كون علم الواجب بها متأخرًا عن تعقل تلك الجواهر العقلية لتلك الصور الحاصلة فيها.

١٣٢ـ على أن ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر غير الجسمانية، المجردة، ليس مستقيمًا على أصول الفلاسفة، لأن المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية، إلا بآلات جسمانية، ترسم صورها في تلك الآلات، وليست تلك الآلات موجودة، بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته تعالى، فلا تجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب.

١٣٣ـ **الثامن**: إنه إذا كان وجود المعلول الأول، هو نفس تعقل الواجب إياه. وتعقل الواجب له ليس أمرًا صادرًا عنه بالاختيار، فإن العلم، والقدرة، والإرادة، يتوقف عليها الاختيار، فلا يمكن صدورها بالاختيار، وإلا لزم الدور، أو التسلسل. فإذن لا يكون صدور المعلول الأول بالاختيار، بالمعنى الذي يثبتونه، وهو أنه: «إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل». كما أنه لا يصدق: «إن شاء علم، وإن لم يشأ لم يعلم». وهو خلاف مذهبهم، ويفضي إلى شناعة عظيمة. بل بمحض الإيجاب.

١٣٤ـ **فإن قلت**: إذا كان صدور الممكنات عن الواجب، بالاختيار. والأفعال الاختيارية مسبوقة بالعلم ـ كما ذكرت ـ فيلزم أن يكون للحوادث وجود أزلي في علم الله تعالى، إذ تعلق العلم باللاشيء المحض محال بديهة. وما يقوله الظاهريون ـ من المتكلمين ـ من أن العلم قديم، والتعلق حادث، لا يسمن ولا يغني من جوع، إذ العلم ما لم يتعلق بالشيء، لا يصير ذلك الشيء معلومًا. فهو يفضي إلى نفي كونه تعالى عالمًا بالحوادث في الأزل، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا. قلت: المخلص ما أشرنا إليه سابقًا، من أنه يعلم بعلمه البسيط الإجمالي جميع الأشياء، وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج، كما أن العلم الإجمالي فينا مبدأ لحصول التفاصيل فينا.

١٣٥ـ **فإن قلت**: هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تعالى، وهو فاعل مختار، فلابد أن يكون مسبوقًا بالعلم، فيلزم أن يكون قبل هذا الوجود، وجود آخر في علم الله تعالى. وننقل الكلام إلى الوجود السابق. فإما

تتسلسل الموجودات أو تنتهي إلى وجود واجب، وكلاهما محال. قلت: قد سبق الواجب تعالى موجب بالنظر إلى صفاته الذاتية. وكما أن علمه تعالى ليس صادراً عنه بالاختيار، كذلك وجود الحوادث في علمه تعالى. فإن ذلك الوجود عين علمه تعالى، بالذات، وغيره بالاعتبار، فلا يحتاج هذا الوجود إلى سبق علمه به.

١٣٦ـ ولا يخفى عليك أنه لا يمكن مثل ذلك في المعلول الأول، على التقرير الذي قدره شارح «الإشارات»، لأنه ليس له عنده وجودان: يكون أحدهما علميًا، وصدوره عنه تعالى، بالإيجاب. والآخر خارجيًا، وصدوره عنه تعالى بالاختيار. بل له وجود واحد هو الخارجي، هو عين علمه.

والقول: بأن هذا الوجود الخارجي، باعتبار أنه علم، صادر عنه بالإيجاب، وباعتبار أنه وجود خارجي، صادر عنه بالاختيار، تعسف لاترضاه الفطرة السليمة، لأن اعتبار كونه علمًا ليس وجوداً آخر له، حتى يصح كونه صادراً عنه بالإيجاب، بل اعتبار كونه علماً هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي، فإنه بحسب هذا الوجود علم، لكونه جوهراً مجرداً، غير غائب عن مجرد. وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم، فإن الصورة العلمية هي بعينها الصورة الخارجية، في العلم الحضوري. واعلم أن ما ذكرناه جار على مذهب المتكلمين، إذ حينئذ يكون علمه تعالى غير ذاته، وتكون الممكنات كلها موجودة في علم الله، على سبيل الإجمال.

١٣٧ـ **ومعنى الإجمال**: كون العلم واحداً، والمعلوم متعدداً.

١٣٨ـ وهو علم بالفعل ـ بجميع المعلومات ـ لا بالقوة، كما توهمه بعض المتأخرين، من التمثيل الذي ذكروه، من حال المجيب عن مسألة، يعلم جوابها إجمالاً. فإنه يتبادر إلى الوهم، أنه ليس علمًا بالفعل، بل بالقوة القريبة. فإنه لو فرض أن الأمر في المثال كذلك، فليس الحال في الممثل له هكذا. والغرض من المثال، تقريب وتوضيح. وقد حقق ذلك في الكتب العقلية.

١٣٩ـ وأما على مذهب الحكماء القائلين بأن علمه تعالى عين ذاته، فيبقى أن تلك الممكنات الموجوده في علم الله تعالى هل هي قائمه بأنفسها؟ أو بذاته تعالى؟ كما هو مبسوط في «الشفاء». ولم يتعرض لجوابه، بل ردد بين الاحتمالات، وقال: إنه لا يتجاوز الحق عنها. ولم يعين أن أي الاحتمالات هو الحق. وقد تيسر لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا، ولم يتفق لنا إعادتها. وعسى أن تتيسر لنا بتوفيقه تعالى.

١٤٠ـ **فإن قلت**: على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين، يأتي الترديد المذكور، بأن الممكنات الموجودة، في علمه تعالى، إما قائمة بنفسها، أو بذاته تعالى. قلت: على أصولهم، لا بأس بقيام الممكنات ـ بحسب الوجود العلمي ـ بذاته، فإن الممكنات ـ بحسب هذا الوجود ـ هي العلم، وهي في هذا الوجود متحدة.

١٤١ـ ويمكن أن يذهب إلى الاحتمال الذي أبداه بعض المتأخرين من الفرق بين: القيام بالعقل، والحصول فيه. ويقال: إن الممكنات حاصلة في العقل، وليست قائمة به. وقدحنا في هذا ـ على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا ـ إنما هو من حيث إنه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى، ولا دليل له عليه. وأما بحسب الاحتمال فلا قدح فيه، وأنت خبير بأنه لو أجري هذا الاحتمال على مذهب الحكماء أيضًا لم يبعد. وحينئذ تكون الممكنات موجودة في علمه، الذي هو عين ذاته، ولا تكون قائمة به.

١٤٢ ـ ولا يمكن حمل المثل الأفلاطونية على ذلك. والدليل الذي ذكر في نفيها إنما يتوجه إذا قيل بوجودها في الخارج، كما لا يخفي على من له أدنى دراية.

١٤٣ ـ **وهذا أقرب مما قيل**: إن علمه بالممكنات منطو في علمه بذاته. لأن ذاته ـ على ما هو عليه من الصفات ـ معلومة له تعالى. ومن جملة تلك الصفات: أنه مبدأ للممكنات، على الترتيب الواقع. فيعلم أنه مبدأ لها. فيعلمها بعلمه بذاته تعالى، من غير أن يؤدي إلى كثرة في ذاته وصفاته. وهو يعلمها إجمالاً، في ضمن علمه بذاته. كما أنا نعلم ذاتنا ـ بالعلم الحضوري ـ حيًا، قادرًا، عالمًا، وإلا لم يكن علمنا بذاتنا، على ما هو عليه. وذلك لأن كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول، من

دون حصول المعلول وصورته، مع أن المعلول مباين للعلة لا يخلو عن كدر، إذ المعقول من العلم الإجمالي، هو أن يكون العلم بالكل دفعة واحدة، وينحل إلى العلوم بالأجزاء، ويفصل إليها. وليست المعلولات مما تنحل إليها العلة، فذلك يفضي إلى أن يكون العلم بأحد المتضايفين المشهورين، هو بعينه العلم بالمتضايف الآخر، ولا يخفي بعده.

١٤٤ ـ **فإن قلت**: العلم بالعلة، سبب للعلم بالمعلول ـ كما هو المشهور ـ بخلاف سائر المتضايفات. قلت: لو سلم أنه كذلك، فلا نسلم أن العلم بها عين العلم بالمعلول، والمطلوب ههنا ذلك. لأنا نريد أن نتحقق علم الواجب، بحيث لا يفضي إلى كثرة في صفاته، وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام.

١٤٥ ـ واعلم أنهم ذكروا أن علم الواجب بغيره، منطو في علمه تعالى بذاته. وما بينوا كيفية الانطواء إلا بأن قالوا: إن ذاته تعالى علة للممكنات، وعلمه بذاته ـ على ما هي عليه ـ منطو على علمه بالممكنات، إذ من جملة أحوال ذاته، كونه مبدأ لها، فيتضمن علمه بذاته، علمه بها. وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة؛ لأن تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى، وحضور أحد المتباينين لا ينطوي في حضور الآخر. ولو فرض بينهما أي نسبة، من العلية وغيرها. ولو صح ما ذكروه، لكفى أن يقال: إن من جملة أحوال كونه تعالى مغايراً للممكنات، وهو يعلم ذاته مع جميع أحواله. فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ما سواه. ثم إنهم ذكروا أن علمه تعالى حضوري، والمعلوم في العلم الحضوري، هو بعينه الصورة، من غير أن يكون هناك صورة أخرى. فلابد أن يكون للمعلوم وجود في الخارج، حتى تكون الصورة العينية بعينها هي الصورة العلمية. ومن البين أن وجود العلة، ليس بعينه وجود المعلول، حتى تكون صورتها العينية منطوية على صورته العينية. فالمخلص لهم من ذلك: أن يلتجئوا إلى ما ذكرناه سابقًا، من أن تلك المعلولات معقولة بذواتها. وهي باعتبار كونها علمًا لله تعالى، متقدمة عليها، باعتبار كونها موجودات خارجية، وهي باعتبار كونها علماً، منسوبة إليه تعالى بالإيجاب؛ لأنها

بذلك الاعتبار ليست مسبوقة بالعلم والإرادة. وباعتبار وجودها الخارجي، منسوبة إليه بالاختيار، لأنها مسبوقة بالعلم الذي يغايرها بالاعتبار، وبالإرادة المنبعثة عنه. وفيه ما أشرنا إليه سابقًا.

١٤٦ ـ هذا ما رأينا ذكره في هذا المقام.

١٤٧ ـ ولنا في تحقيق مذهبهم كلام آخر، يعلو عن طور علم الكلام، وسنأتي عليه في رسالة منفردة، إن وفقنا الله تعالى المنعام.

١٤٨ ـ **فإن قلت**: علم الواجب تعالى حضوري، وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء، ونفسه. والتغاير الاعتباري يستلزم أن لا يكون ذات الواجب ـ من حيث هو ـ من غير اعتبار قيد زائد، عالمًا بنفسه، بل يكون مع اعتبار قيد، عالمًا بذاته، من حيث هي، أو يكون ـ من حيث هي ـ عالمًا بذاته، مع قيد آخر. والتعبير بعدم العينية لا يجدي نفعًا؛ لأنه أيضًا نسبة. قلت: عدم العينية نفي للنسبة، ونفي النسبة قد يكون للوحدة، وانتفاء الاثنينية، فلا يستدعي المغايرة. وأيضًا لا محذور في أن تكون الذات ـ مع اعتبار قيد ـ عالما بذاته، من حيث هي، لأن الذات مع القيد، متحدة في الوجود، مع الذات، من حيث هي.

١٤٩ ـ **(قادر على جميع الممكنات)**: باتفاق المتكلمين والحكماء. لكن القدرة عند المتكلمين، عبارة عن صحة الفعل والترك. وعند الحكماء، عبارة عن كونه بحيث: إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل. ومقدم الشرطية الأولى، بالنسبة إلى وقوع العالم، دائم الوقوع. ومقدم الشرطية الثانية، بالنسبة إلى وجود العالم، دائم اللاوقوع. وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها، فلا ينافي كذبهما. ودوام الفعل، وامتناع الترك، بسبب الغير، لا ينافي الاختيار. كما أن العاقل ـ مادام عاقلاً ـ يغمض عينيه، كلما قربت إبرة من عينيه، بقصد الغمز فيها، من غير تخلف. مع أنه يغمضها بالاختيار. وامتناع ترك الإغماض، بسبب كونه عالما بضرر الترك، لا ينافي الاختيار. فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته؟.

١٥٠ ـ فهو تعالى قادر على جميع الممكنات، لأن المقتضي لقدرته هو الذات، والمصحح للمقدورية هو الإمكان. فإذا ثبتت قدرته في البعض، ثبتت في الكل. ولأن الإمكان مشترك بين الممكنات. ولابد للممكن ـ على تقدير وجوده ـ من الانتهاء إلى الواجب، وقد ثبت أنه فاعل بالاختيار، فيكون قادراً عليه؛ لأن العجز عن البعض نقص، وهو على الله تعالى محال.

١٥١ ـ مع أن النصوص قاطعة بعموم قدرته، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1].

١٥٢ ـ **قيل**: الأولى، في إثبات هذا المطلب، بل سائر المطالب، التي لا يتوقف إرسال الرسول عليها أن يتمسك بالدلائل السمعية. قلت: كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه إرسال الرسول. بحسب نفس الأمر، مسلم، إذ لو فرض قدرته على الإرسال فقط، لكفى في صدور الإرسال منه، لكن إثبات إرسال الرسول يتوقف على إثبات شمول القدرة، إذ طريق إثباته أن المعجزة: فعل الله خارق للعادة، وقد صدر منه حال دعوى النبوة. وإذا خالف الفاعل المختار عادته، حين استدعاء النبي تصديقه بأمر يخالف عادته، دل ذلك الأمر على تصديقه قطعًا. وهذا متوقف على إثبات كونه فعلاً له، وكونه فعلاً له مثبت بشمول القدرة، إذ لا دليل لنا على أن خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره، وإن زعمه المعتزلة. واحتمال وجوده في نفس الأمر لا يجدي نفعًا. فلا يتم ما قيل: إن الأولى في هذا المطلب. بل سائر المطالب التي لا يتوقف إرسال الرسول عليها، أن يتمسك بالدلائل السمعية، فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى: **(إن الله على كل شيء قدير)** وأمثاله.

١٥٣ ـ **(مريداً لجميع الكائنات)**: الإرادة صفة مغايرة للعلم، والقدرة، توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع. قالوا: نسبة الضدين إلى القدرة سواء. إذ كما يمكن أن يقع بقدرته أحد الضدين، يمكن أن يقع بها الضد الآخر، ونسبة كل منهما

---

(١) المائدة: ١٢٠.

إلى الأوقات سواء. إذ كما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه، يمكن أن يقع قبله أو بعده، فلا بد من مخصص يرجح أحدهما على الآخر، ويعين له وقتًا دون سائر الأوقات، وهذا المخصص هو الإرادة.

١٥٤ ـ وهي قديمة. إذ لو كانت حادثة لزم كونه تعالى محلاً للحوادث، وأيضًا لاحتاجت إلى إرادة أخرى، ويتسلسل.

١٥٥ ـ وهي شاملة لجميع الممكنات والكائنات، لأنه تعالى موجد لكل ما يوجد من الممكنات، لما سبق من شمول القدرة، وكونه فاعلاً بالاختيار، فيكون مريدًا لها؛ لأن الإيجاد باختيار يستلزم إرادة الفاعل.

١٥٦ ـ **ومن جملة الممكنات**: الشر والمعصية والكفر، فيكون تعالى مريدًا لها، خلافًا للمعتزلة.

واستدلوا بوجوه: الأول: أن الشرور والمعاصي غير مأمور بها، فلا تكون مرادة؛ إذ الإرادة مدلول الأمر ولازمة له. الثاني: لو كانت مرادة لوجب الرضا بها؛ لأن الرضا بما يريده الله تعالى واجب، والرضا بالكفر كفر. الثالث: لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعًا بكفره ومعصيته؛ لأن الطاعة تحصيل مراد المطاع. الرابع: قوله تعالى: ﴿**وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ**﴾[1]، والرضا هو الإرادة.

١٥٧ ـ **والجواب**، عن الأول: أن الأمر قد ينفك عن الإرادة، كأمر المختبر، فإن السلطان لو توعد بعقاب السيد على ضرب عبده، من غير مخالفته للسيد، فادعى السيد مخالفة العبد له، وأراد تمهيد عذره بعصيان العبد له، بحضور السلطان، فإنه يأمر العبد، ولا يريد منه الإتيان بالمأمور به، لأن مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان. وعن الثاني: أن الواجب هو الرضا بالقضاء، لا بالمقضي، والكفر مقضي لا قضاء.

١٥٨ ـ **ومحصله**: أن الإنكار المتعلق بالمعاصي إنما هو باعتبار المحل. لا باعتبار

---

(١) الزمر: ٧.

الفاعل والخالق، فإن الاتصاف بها منكر، دون خلقها وإيجادها، إذ هو قد يتضمن مصالح. ومع قطع النظر عن ذلك، لا حسن ولا قبح عقليين عندنا. يفعل الله ما يشاء، ويحكم ما يريد. والرضا إنما يتعلق بإيجادها، الذي هو فعل الله تعالى.

١٥٩ ـ **وعن الثالث**: بأن الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع، لا تحصيل ما أراده.

١٦٠ ـ **قلت**: ويلزم أن يكون العبد، في المثال المذكور ـ مع أنه أتى بما يرضاه السيد، وهو مخالفة أمره ـ عاصيًا له. ولو خالفه، ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعًا له؛ لأنه أتي بما يرضاه السيد. ولا شك أنه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذراً في صورة المخالفة.

١٦١ ـ **ويمكن أن يقال**: الأمر أمران: أمر تكويني، يلزم منه وقوع المأمور به، وهو يعم سائر الممكنات. وأمر تشريعي وتدويني، وعليه مدار الثواب والعقاب. فالطاعة هي الإتيان بما يوافق الأمر الثاني، والرضا يترتب عليه، دون الأمر الأول، إذا خالف الثاني.

(متكلم): لإجماع الأنبياء على ذلك، وليس معناه إيجاد الكلام في الغير، كما يقول المعتزلة؛ لأنه خلاف النصوص، ولا ضرورة في صرفها عن الظواهر. وسيأتي الكلام في تحقيق صفة الكلام إن شاء الله تعالى!.

(حي): لأن الحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والإرادة. وعند الفلاسفة: الحي هو الدراك الفعال. فهي عندنا صفة زائدة على العلم والإرادة، كما في سائر الصفات الكمالية.

١٦٢ ـ **(سميع بصير)**: للدلائل السمعية. وهما صفتان زائدتان عندنا، كسائر الصفات، لظواهر الآيات والأحاديث. وليسا راجعين إلى العلم بالمسموعات والمبصرات، كما تقول الفلاسفة.

١٦٣ ـ **قيل**: الأولى أن يقال: لما ورد الشرع بها، آمنَّا بذلك، وعرفنا أنهما

لا يكونان بالآلتين المعروفتين، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتها؛ لقصورنا ونقصاننا.

(وهو منزه عن جميع صفات النقص): كما سبق من إجماع العقلاء على ذلك.

(فلا شبيه له): أي لا يشبهه شيء في الصفات؛ لأن صفاته من العلم والقدرة، وغير ذلك، أعلى وأجل مما في المخلوقات. فإن علمنا عرض، ومحدث، وقاصر، ومستفاد من الغير، وعلمه تعالى قديم، كامل، ذاتي. وكذا الحال في سائر الصفات.

(ولا ند له، ولا مثل له): قيل: الند: هو المنادّ، أي المخالف في القوة. والمثل: المساوي في القوة. وقيل: المثل هو المشارك في الحقيقة، وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء.

١٦٤ ـ ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته، لم يكن له ماهية كلية، فلا يشاركه غيره فيها.

١٦٥ ـ وقد يستدل عليه بأنه لو كان له مثل، لكان كل منهما ممتازًا عن الآخر بخصوصية. فالوجوب، والإمكان إن كانا من لوازم الماهية المشتركة، يلزم اشتراك الكل فيه، وإن كانا من لوازم الماهية، مع الخصوصية، فيلزم التركيب المنافي للوجوب.

(ولا شريك له): لقوله تعالى: ﴿**لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ**﴾[1] ولقوله تعالى ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾[2].

١٦٦ ـ واعلم أن التوحيد إما بحصر وجوب الوجود، أو بحصر الخالقية، أو بحصر المعبودية. والأول قد مرت الإشارة إلى دليله في نفي المثل.

١٦٧ ـ وقد يستدل عليه بأنه لو تعدد الواجب، لذاته، لكان مجموعهما ممكنًا؛

---

(١) البقرة: ٢٥٥.

(٢) الأنبياء: ٢٢.

لاحتياجه إلى كل واحد منهما ، فلا بد له من علة فاعلة مستقلة . وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ، ولا أحدهما ، ولا غيرهما . أما الأول فلاستحالة كون الشيء فاعلاً لنفسه ، وأما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولاً لغيره . فتأمل .

١٦٨ ـ والثاني قد أشير إليه في الآية ، وقد قيل إنه دليل إقناعي ، لجواز أن يتفقا ، فلا يلزم الفساد . ويمكن أن يقال : إن إمكان التعدد يستلزم إمكان التخالف . وعلى تقدير التخالف إما أن يحصل مراد أحدهما ، أو كليهما ، أو لا يحصل شيء منهما . والكل محال . أما الأول فلاستلزامه كون الآخر عاجزًا ، فلا يكون خالقًا ، وقد فرض أنه خالق ، هذا خلف . وأما الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين . وأما الثالث فلاستلزامه ارتفاع النقيضين . فإن منع استلزامه إمكان التخالف ، لجواز أن يكونا متوافقين في الإرادة ، بحيث يستحيل اختلافهما : إما لأن مقتضاهما إيجاد الخير ، أو ما الغالب فيه الخير ، وإما لأن ذاتهما تقتضي الاتفاق . فالجواب : إنه لا يخلو ، إما أن تكون قدرة كل واحد منهما ، وإرادته ، كافية في وجود العالم ، أو لا شيء منهما كاف ، أو أحدهما كاف فقط . وعلى الأول يلزم اجتماع المؤثرين التامين ، على معلول واحد ، وعلى الثاني يلزم عجزهما ؛ لأنهما لا يمكن لهما التأثير إلا باشتراك الآخر ، وعلى الثالث لا يكون الآخر خالقًا ، فلا يكون إلهًا . ﴿ **أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ** ﴾[1] .

لا يقال : إنما يلزم العجز ، إذا انتفت القدرة على الإيجاد بالاستقلال . أما إذا كان كل منهما قادرًا على الإيجاد بالاستقلال ، ولكن يتفقان على الإيجاد بالاشتراك ، فلا يلزم العجز . كما أن القادرين على حمل الخشبة بالانفراد قد يشتركان في حملها ، وذلك لا يستلزم عجزهما ؛ لأن إرادتهما تعلقت بالاشتراك . وإنما يلزم العجز لو أراد الاستقلال ، ولم يحصل ، لأنا نقول : تعلق إرادة كل واحد منهما ، إن كان كافيًا ، لزم المحذور الأول ، وإن لم يكن كافيًا ، لزم المحذور الثاني ، والملازمتان بديهتان ، لا تقبلان المنع . وما أوردتم من المثال في سند المنع لا يصلح

(١) النحل : ١٧ .

للسندية؛ إذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل، الذي يستقل في الحمل به، قدر ما يتم بالميل الصادر من الآخر، حتى تنتقل الخشبة بمجموع الميلين. وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلاً مستقلاً. وفي مبحثنا هذا ليس المؤثر إلا تعقل الإرادة والقدرة، ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما. وهذا وجه متين من سوانح الوقت، لا يبقى فيه للمنصف ريبة. والله ولي التوفيق.

١٦٩ ـ **والثالث**: وهو حصر المعبودية فيه، وهو أن لا يشرك بعبادة ربه أحدًا. فقد دلت عليه الدلائل السمعية، وانعقد عليه إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، إذ كلهم دعوا المكلفين، أولاً، إلى هذا التوحيد، ونهوهم عن الإشراك في العبادة، قال الله تعالى: ﴿**أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾[1].

١٧٠ ـ **(ولا ظهير)**: أي لا معين.

(له ولا يحل في غيره): لا بطريق حلول الشيء في المكان، ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف. أما الأول فلتنزهه عن المكان والحيز، لكونهما من خواص الأجسام والجسمانيات، وأما الثاني فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب.

والنصارى ذهبوا إلى حلوله في عيسى عليه السلام: قال في «المواقف»: «إن النصارى إما أن يقولوا: بحلول ذاته في المسيح، أو حلول صفته تعالى فيه، وكل منهما إما في بدن المسيح، أو نفسه، وإما لا يقولوا بشيء من ذلك، وحينئذ فإما أن يقال: أعطاه الله القدرة على الخلق والإيجاد، أولا، ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات، وسماه ابنًا تشريفًا وتكريمًا، كما سمى إبراهيم خليلاً. وهذه الاحتمالات كلها باطل إلا الأخيرة. . . » وما نقل عن الإنجيل. إن «يوحنا» ـ وهو واحد من الحواريين ـ سأل عيسى ـ على نبينا وعليه الصلاة السلام ـ إنك تقول: (قال أبي كذا، وأمرني أبي بكذا) أرنا أباك، فقال عيسى عليه السلام: «من رآني فقد رأى الأب والأب حال فيّ، وإن الكلام الذي أتكلم به ليس من قبل نفسي، بل من قبل

(١) الصافات: ٩٥، ٩٦.

أبي الحال فيّ، وهو الذي يعمل هذه الأعمال التي أعمل، آمن وصدق، أنا من أبي. وأبي فيّ». فعلى فرض صحته. وعدم التحريف. يكون الحلول إشارة إلى كمال اختصاصه به. وإطلاق الأب عليه بمعنى المبدإ. فإن القدماء كانوا يسمون المبادئ بـ(الآباء). وأنت تعلم أن المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب الإلهية كثيرة. ويردها العلماء - بالتأويل - إلى ما علم بالدليل. فلو ثبت ذلك لكان من هذا القبيل.

وذهب غلاة الشيعة إلى حلوله في عليّ. وأولاده. وقالوا: لا يمتنع ظهور الروحاني في الصورة الجسمانية، كجبريل - عليه السلام - في صورة (دحية الكلبي). فلا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين: كعلي وأولاده والأئمة المعصومين. وأنت تعلم أن الظهور غير الحلول، وأن جبريل عليه السلام لم يحل في «دحية الكلبي» بل ظهر بصورته. وهذه قرينة على أنهم لم يريدوا بالحلول معناه.

١٧١ - **(ولا يقوم بذاته حادث)**: قيل: لأن ما يقوم به لا بد أن يكون من صفات الكمال، فلو كان حادثًا، لكان خاليًا عنه في الأزل، والخلو عن صفات الكمال نقص، وهو منزه عن ذلك، وهذا إنما يتم إذا لم يكن له تعالى صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها.

١٧٢ - **وأورد على هذا**: أنه إنما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصًا، لو لم يكن حال الخلو متصفًا بكمال يكون زواله شرطًا لحدوث هذا الكمال، بأن يتصف دائمًا بنوع كمال تتعاقب أفراده من الأزل إلى الأبد. وأجيب عنه بأنه إذا كان كل فرد حادثًا، لكان النوع حادثًا؛ إذ لا وجود له إلا في ضمن الفرد. قلت: وأنت خبير بفساد ذلك، كما سلف. فالوجه في إبطال هذا الاحتمال ما أسلفناه من إبطال الحوادث المتعاقبة، غير المتناهية، بجريان برهان التطبيق وغيره فيها.

١٧٣ - هذا، والمراد من الحادث ههنا: الصفة الحقيقية. وأما الصفات الإضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة، كخالقية زيد وعدم خالقيته؛ وذلك لأن التبدل فيها إنما هو بتغير ما أضيف إليه، لا بتغير في ذاته تعالى، كما إذا انقلب

الشيء عن يمينك إلى يسارك، وأنت ساكن غير متغير. والصفات الحقيقية التي يلزمها الإضافة إنما تتغير تعلقاتها، دون أنفسها. لا يقال: هذا الدليل جار في الإضافات، والسلوب، مع تخلف المدعي، وهو امتناع تجددها في ذاته تعالى عنه، لأنا نقول: لا نسلم جريان الدليل فيها كلها، فإن مثل إيجاد العالم، وخالقية زيد، ليس من صفات الكمال، حتى يكون الخلو عنها في الأزل نقصًا، بل قد ندعي أن الخلو عنها، في الأزل، كما يظهر به استئثاره تعالى بالقدم الزماني، كما استأثر بالقدم الذاتي.

١٧٤ ـ **على أنه يمكن أن يقال**: إن وجود العالم في الأزل ممتنع، فلا يكون عدم إيجاده في الأزل نقصًا. كما أنه ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصًا. وما يقال من أن «أزلية الإمكان تستلزم إمكان الأزلية»، ليس بشيء، كما بسطناه في بعض تعليقاتنا.

وأما السلوب: فما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى، فجريان الدليل فيها، لا يضر، لأن المدعي غير متخلف، لامتناع الخلو عنها.

١٧٥ ـ **(ولا يتحد بغيره)**: يطلق الاتحاد على ثلاثة أنحاء: الأول: أن يصير الشيء بعينه شيئًا آخر، من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم إليه شيء. وهذا محال مطلقًا، سواء كان في الواجب تعالى، أو في غيره، لأن المتحدين إن بقيا، فهما اثنان، فلا اتحاد، وإن فنيا فهما معدومان، وإن فني أحدهما، وبقي الآخر، فلا اتحاد أيضًا، بل بقاء واحد، وفناء آخر. والثاني: أن ينضم إليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة، بحيث يكون المجموع شخصًا واحدًا آخر، كما يقال: صار التراب طينًا. والثالث: أن يصير الشيء شيئًا آخر، بطريق الاستحالة، في جوهره أو عرضه، كما يقال صار الماء هواء، وصار الأبيض أسود. والكل في حقه تعالى محال. أما الأول فلما مر.

١٧٦ ـ **وأما الثاني**: فلأن أحدهما إن لم يكن حالا في الآخر، امتنع أن يتحقق منهما حقيقة واحدة، وهذا ضروري. وإن كان أحدهما حالا في الآخر، فلا يخلو

من أن يكون الواجب في الآخر، أو بالعكس. والأول: محال، لاستغناء الواجب، وامتناع حلول المستغني. والثاني: أيضًا محال؛ لأنه لو كان المحل هو الواجب - وهو مستغن عن الحال؛ لأن الاحتياج ينافي الوجوب - فيكون الحال عرضًا، فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة. غايته: أن يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية. وأورد عليه أنه ربما كان الواجب مع الغير محلاً للجزء الصوري، كما في العناصر الممتزجة التي تحلها صور المواليد. ودعوى الاحتياج أو الانفعال بين الأجزاء المادية غير مسموعة.

سلمنا أن الواجب هو المحل، لكن لا نسلم أنه لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقية، بل الإشراقيون نفوا الصورة النوعية الجوهرية، وادعوا أن أنواع الأجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية، والأعراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب، والهيئة الاجتماعية، التي هي عرض. وأما الثالث: فلأن التغير الجوهري والعرضي في حقه تعالى محال، لما مر من عدم التبدل في صفاته الحقيقية.

١٧٧ - **(ليس بجوهر)**: إذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل. أو هو المتحيز بالذات. وهو تعالى منزه عن الإمكان والتحيز.

(ولا عرض): لأن العرض محتاج إلى المحل المقوم له. والواجب مستغن عن الغير.

(ولا جسم): لأن الجسم مركب، فيحتاج إلى الجزء، فلا يكون واجبًا.

(ولا في حيز، وجهة): لأنهما من خواص الأجسام والجسمانيات.

(ولا يشار إليه بهـهنا، أو هناك، ولا يصح عليه الحركة والانتقال): لما سبق. والمشبهة، منهم من قال: إنه جسم حقيقة، ثم افترقوا: فقال بعضهم: إنه مركب من لحم ودم. وقال بعض هو نور يتلألأ.

١٧٨ ـ كالسبيكة البيضاء، طوله سبعة أشبار، بشبر نفسه. ومنهم من يقول: إنه على صورة إنسان. فمنهم من قال: إنه شاب أمرد، أجرد، جعد قَطَط. ومنهم من قال: إنه شيخ أشمط الرأس. ومنهم من قال: هو في جهة الفوق، ومماس للصفحة العليا من العرش، ويجوز عليه الحركة والانتقال، وتبدل الجهات، ويئط العرش تحته أطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل، وهو يفضل على العرش بقدر أربعة أصابع. ومنهم من قال: هو محاذ للعرش، غير مماس له، وبعده عنه بمسافة متناهية، وقيل بمسافة غير متناهية. ولم يستنكف هذا القائل من جعل غير المتناهي محصوراً بين الحاصرين. ومنهم من تستر بـ(البلكفة) فقال: هو جسم، لا كالأجسام، وله حيز لا كالأحياز، ونسبته إلى حيزه ليست كنسبة الأجسام إلى أحيازها. وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه، حتى لا يبقي إلا اسم الجسم. وهؤلاء لا يكفرون، بخلاف المصرحين بالجسمية.

وأكثر المجسمة هم الظاهريون، المتبعون لظاهر الكتاب والسنة. وأكثرهم المحدّثون. ولابن تيمية، أبي العباس، أحمد، وأصحابه، ميل عظيم إلى إثبات الجهة، ومبالغة في القدح في نفيها. ورأيت في بعض تصانيفه: «أنه لا فرق عند بديهة العقل بين أن يقال: هو معدوم، أو يقال: طلبته في جميع الأمكنة فلم أجده». ونسب النافين إلى التعطيل. هذا مع علو كعبه في العلوم العقلية والنقلية. كما يشهد به من تتبع تصانيفه. ومحصل كلام بعضهم، في بعض المواضع، أن الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق، كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى، ولذلك يتوجه إليها في الدعاء. ولا يخفي أنه ليس في هذا القدر غائلة أصلاً، لكن بعض أصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول.

١٧٩ ـ وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء. بل قال: قبلة الدعاء هو نفسه. كما أن نفس الكعبة قبلة الصلاة. وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز.

(ولا الجهل، ولا الكذب): لأنهما نقص. والنقص عليه تعالى محال. وأنت تعلم أنه بعد قيام البرهان على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات، وأنه لا يجوز عليه

التبدل، لا يحتاج إلى سلب الجهل. وأما الكذب فقد قيل: أما من جوز الخلف في الوعيد، بناء على أنه تكرمة من الله تعالى، يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى. وبعضهم منع ذلك زعمًا منه بأن الكذب لا يكون إلا في الماضي، والخلف في المستقبل. وفساده ظاهر؛ لأن الكذب هو الخبر غير المطابق للواقع، سواء في الماضي أو في المستقبل. ومن ثم كذب الله تعالى المنافقين، فقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِن قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[١]. والوجه في دفعه: أن آيات الوعيد مشروطة بشروط معلومة، من الآيات والأحاديث، منها الإصرار وعدم التوبة، ومنها عدم عفوه تعالى، فيكون في قوة الشرطية، فلا يلزم الكذب أصلاً. ويمكن أن يقال:

١٨٠ ـ **المراد منها**: إنشاء الوعيد والتهديد، لا حقيقة الأخبار، فلا يتصف بالكذب، كما ذكره علماء العربية، في مثل قولهم: «الظبي يقاوم الأسد». إنه لإنشاء التعجب. وفي قوله تعالى ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَىٰ﴾[٢]. إنه لإنشاء التحزن.

١٨١ ـ **(وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيامة)**: بعين رءوسهم، كما هو مذهب الأشاعرة، والسلف الصالح. وخالفهم في ذلك غيرهم. وتحقيقه: أن الإبصار عبارة عن إدراك تام، وانكشاف بليغ، يحصل عقيب فتح البصر. وهو في الشاهد إنما يحصل بالمحاذاة والقرب وخروج الأشعة، أو الانطباع. وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل هذا الإدراك بدون تلك الشرائط. ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطًا في إدراكنا، في هذه النشأة، كونها شرطًا في النشأة الآخرة؛ إذ في قدرة الله تعالى أن يخلق في البصر قوة يتمكن بها من إدراك ذاته تعالى من دون تلك الشرائط، كما قال:

---

(١) الحشر: ١١.

(٢) آل عمران: ٣٦.

(من غير موازاة، ومقابلة، وجهة): وعند الأشعري وأتباعه، تلك الشرائط أسباب عادية، فيجوز الإبصار بدونها في هذه النشأة، كأعمى الصين يرى «بقة» الأندلس. وكل موجود ممكن الرؤية عنده، كالأصوات، والطعوم، والروائح، والألوان. واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل، والعقل. أما النقل، فلقوله تعالى، حكاية عن موسى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾[1]. وجه الاستدلال به أمران:

الأول: أن سؤال موسى ـ عليه السلام ـ الرؤية، يدل على إمكانها. لأن العاقل ـ فضلاً عن النبي عليه السلام ـ لا يطلب المحال. ولا مجال للقول بجهل موسى ـ عليه السلام ـ بالاستحالة، فإن الجاهل بما لا يجوز على الله لا يصلح للنبوة، إذ الغرض من النبوة، هداية الخلق إلى العقائد الحقة والأعمال الصالحة، ولا ريب في نبوة موسى ـ عليه السلام ـ وأنه من أولي العزائم.

والثاني: أنه تعالى، علق الرؤية على استقرار الجبل، وهو أمر ممكن في نفسه، والمعلق على الممكن ممكن؛ لأن معنى التعليق: الإخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق عليه، والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة.

وأما العقل، فهو أنا نرى الأعراض، كالألوان، والأضواء، وغيرهما. والجواهر، كالطول والعرض في الجسم، فلابد من علة مشتركة بينهما، تكون هي المتعلق الأول للرؤية. وذلك الأمر: إما الوجود، أو الحدوث، أو الإمكان. والأخيران عدميان، لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما.

١٨٢ ـ فلم يبق إلا الوجود، وهو مشترك بين الواجب والممكن، فيجوز رؤيته عقلاً. وأنت تعلم أن القول باشتراك الوجود، معنى ينافي مذهب الشيخ، فإنه ذهب إلى أن وجود كل شيء عينه، وأن لا اشتراك بين الوجودات، إلا في اللغة، كما هو المشهور. وأوله صاحب «المواقف» بأن مراد الشيخ أنه ليس في الخارج

(١) الأعراف: ١٤٣.

هويتان: إحداهما: الوجود، والأخرى: الماهية. والاتحاد بينهما بحسب التحقق، لا بحسب المفهوم، فلا ينافي اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود. وهذا التأويل في غاية البعد. قيل: إن الشيخ ـ وإن أنكر اشتراك الوجود ـ لكن أقام هذا الدليل على سبيل إلزام المخالفين القائلين بالاشتراك.

وقد ثبت وقوع رؤيته في الآخرة، بالكتاب والسنة. أما الكتاب، فلقوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾[1]، والنظر قد يكون في اللغة بمعنى الانتظار، ويستعمل حينئذ متعديًا بنفسه، كقوله تعالى: ﴿ انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ ﴾[2]. أي انتظرونا، هكذا قيل، وفيه نظر، فتأمل. ويكون بمعنى التفكر والاعتبار، ويستعمل حينئذ بـ«في». يقال: نظرت في الكتاب، أو في ذلك الأمر. أي تفكرت فيه. وجاء بمعنى الرأفة والعطف، وحينئذ يستعمل بـ«اللام». يقال: نظر السلطان لفلان: أي رأف به، وتعطف عليه، وجاء بمعنى الرؤية، ويستعمل حينئذ بـ«إلى». والنظر في الآية مستعمل بـ«إلى». فوجب حمله على الرؤية، وليس بمعنى الانتظار؛ لأن الآية وردت مبشرة. والانتظار يوجب الغم، فلا يناسب سياق الآية.

وأما السنة، فكقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «إنكم سترون ربكم، كما ترون القمر ليلة البدر». والمعتمد فيه الإجماع ـ قبل حدوث المبتدعين ـ على وقوع الرؤية، وهو مستلزم لجوازها، وعلى كون الآية محمولة على الظاهر، المتبادر منها.

احتج المنكرون بقوله تعالى: ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾[3]. لأن الإدراك المنسوب إلى الأبصار، هو الرؤية، والله تعالى يتمدح بكونه لا يرى، وما يكون سلبه مدحًا، يكون وجوده نقصًا، فيجب تنزيه الله تعالى عنه.

والجواب عنه بوجوه: الأول: أن الإدراك هو الرؤية، بجوانب المرئي. وحقيقته

(١) القيامة: ٢٢، ٢٣.
(٢) الحديد: ١٣.
(٣) الأنعام: ١٠٣.

النيل والوصول، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾[1] أي ملحقون. والرؤية المقارنة للإحاطة أخص مطلقا من الرؤية المطلقة، فلا يلزم من نفيها بالمعنى الأول نفيها بالمعنى الثاني.

الثاني: أن هذه القضية رفع للإيجاب الكلي، فلا أقل من احتمال الآية لهذا المعنى، بأن يعتبر أولاً، العموم، ثم ورد عليه السلب، فتكون سالبة جزئية. ومع هذا الاحتمال، لا يتم الاستدلال.

الثالث: أنا لو سلمنا أن الآية عامة في الأشخاص، فلا يتم عمومها في الأوقات، فإنها سالبة مطلقة. ونحن نقول بموجبها، حيث لا يرى في الدنيا. وما قيل من التمدح، ليس فيه دليل على مطلوبهم، بل هو حجة لنا؛ لأنه لو امتنعت الرؤية، لم يكن فيه تمدح، وإنما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء، مع إمكان رؤيته؛ ولأن عدم رؤيته في الدنيا، مع كونه أقرب إليهم من حبل الوريد، كاف في التمدح فلا ينافي رؤيته في دار الآخرة. وقوله تعالى لموسى-عليه السلام-: (لن تراني). ليس (لن) للتأبيد، بل للتأكيد، ولهذا يقيد بـ«أبدًا». ولو سلم أنه للتأبيد، فإنما يكون في الدنيا بقوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾[2]. مع أنهم يتمنون الموت في الآخرة، للخلاص من العقوبة.

(ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن): هذه العبارة مأثورة عن النبي، صلى الله عليه وسلم، وفيها دليل على أنه مريد للكائنات؛ لأن الجملة الثانية تنعكس بعكس النقيض إلى قولك: «كل ما يكون، فهو ما شاء الله». فكل كائن مراد، وما ليس بكائن فهو ليس بمراد.

(فالكفر والمعاصي، بخلقه وإرادته): لما مر، مرارًا. وهذا كالمستغنى عنه، إذ قد علم سابقًا، فإنه قد مر أنه تعالى خالق الأشياء كلها، بالقدرة، والخلق بالقدرة

(١) الشعراء: ٦١.
(٢) البقرة: ٩٥.

يتوقف على الإرادة، فتكون جميع الأشياء بخلقه وإرادته، خلافًا للمعتزلة، فإنهم ذهبوا إلى أن أفعال المكلفين: إن كانت واجبة، فالله تعالى يريد وقوعها، ويكره تركها، وإن كانت حرامًا، يريد تركها، ويكره وقوعها، وإن كانت مندوبة، يريد وقوعها، ولا يكره تركها. وإن كانت مكروهة، فبعكسه. أما المباح، وفعل غير المكلف، فلا يتعلق بهما إرادة، ولا كراهة. وقد سبق ذلك، مع رده.

(ولا يرضاه): لقوله تعالى: ﴿**وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ**﴾[1] وهذا أيضًا قد مر.

(غني لا يحتاج إلى شيء): في ذاته وصفاته، وهذا معلوم أيضًا مما سبق.

١٨٣ـ **(ولا حاكم عليه)**: بل هو الحاكم على الإطلاق، لقوله تعالى: ﴿**لَهُ الْحُكْمُ**﴾[2].

١٨٤ـ **(ولا يجب عليه شيء)**: لأن الواجب: إما عبارة عما يستحق تاركه الذم، كما قاله بعض المعتزلة. أو عما تركه مخل بالحكمة، كما قاله بعض آخر. أو عما قدر الله تعالى على نفسه أن يفعله، ولا يتركه، وإن كان تركه جائزًا، كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين، كما يشعر به ظواهر الآيات والأحاديث، مثل قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ**﴾[3]. وقوله صلى الله عليه وسلم ـ حاكيًا عن الله تعالى ـ: «ياعبادي إني حرمت الظلم على نفسي». والأول باطل؛ لأنه تعالى المالك على الإطلاق، وله التصرف في ملكه كما يشاء، فلا يتوجه إليه الذم أصلاً على فعل من الأفعال، بل هو المحمود في كل أفعاله.

وكذا الثاني؛ لأنا نعلم إجمالاً أن جميع أفعاله تتضمن الحكم والمصالح، ولا يحيط علمنا بحكمه ومصالحه. على أن التزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه تعالى: ﴿**لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾[4].

---

(١) الزمر: ٧.

(٢) القصص: ٨٨.

(٣) الغاشية: ٢٦.

(٤) الأنبياء: ٢٣.

وكذا الثالث؛ لأنه إن قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى، فهو ينافي ما صرح به في تعريفه، من جواز الترك، وإن لم يقل به. فإن معنى الوجوب حينئذ يكون محصله: أن الله تعالى لا يتركه، على طريق جري العادة. وذلك ليس من الوجوب في شيء، بل يكون إطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح.

(كاللطف): وهو ما يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية، بحيث لا يؤدي إلى إلجاء، كبعثة الأنبياء. والمعتزلة أوجبوه عليه تعالى، مستدلين بأن ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف، فيكون اللطف واجبًا، وإلا لزم نقض الغرض؛ لأن المكلِّف إذا علم أن المكلَّف لا يطيع إلا باللطف، فلو كلفه بدونه، يكون ناقضًا لغرضه. كمن دعا غيره إلى طعامه، وهو يعلم أنه لا يجيب إلا بأن يستعمل معه نوعًا من التأدب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك التأدب كان ناقضًا لغرضه. وأنت خبير بأنه فرع على كون أفعاله تعالى معللة بالأغراض، كما هو مذهبهم، وهو باطل. وبعد التنزيل عن هذا المقام، إنما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة، وترك المعصية، وما يقرب من الطاعة، ويبعد عن المعصية، أعم من ذلك.

(والأصلح): ذهب معتزلة بغداد إلى وجوب الأصلح، في الدين والدنيا، عليه تعالى. ومعتزلة البصرة إلى وجوب الأصلح في الدين فقط. ومراد الفرقة الأولى بالأصلح: الأصلح في الحكمة والتدبير. ومراد الفرقة الثانية: الأنفع. ويرد عليهما: أن الأصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام، أن لا يخلق، أويموت طفلاً، أو يسلب عنه عقله بعد البلوغ، ولم يفعل شيئًا من ذلك، بل خلقه وأبقاه، حتى فعل ما يوجب خلوده في النار، وأن يكون إبقاء إبليس طول الزمان، وإقداره على إضلال العباد، أصلح له، مع أنه يوجب مزيد عذابه.

ولا يخفى أن مرادهم: الأصلح بالنسبة إلى الشخص، لا بالنسبة إلى الكل، من حيث الكل، كما ذهب إليه الفلاسفة في نظام العالم. ولذلك سأل الأشعري أستاذه، أبا على الجبائي، عن ثلاثة إخوة: عاش أحدهم في الطاعة، وأحدهم في

الكفر والمعصية، والآخر مات صغيرًا؟ فقال: يثاب الأول، ويعاقب الثاني، ولا يعاقب الثالث ولا يثاب. فقال الأشعري: إن قال الثالث: يارب، هلا عمرتني، فأصلح، فأدخل الجنة، كما دخلها أخي المؤمن؟. فأجابه الجبائي بأن الرب يقول: كنت أعلم أنك لو عشت، لفسقت، فدخلت النار. ثم قال الأشعري: فإن قال الثاني: يارب، لِم لَم تمتني صغيرًا، حتى لا أعصي، فلا أدخل النار، كما أمت الثالث؟. فبهتَ الجبائي، وترك الأشعري مذهبه، واشتغل بتتبع آثار السلف الصالح، ونشر مذهبهم، وهدم قواعد المعتزلة، وأهل البدع والأهواء.

(و): من تلك القواعد أنه يجب عليه:

(العوض على الآلام): واستدلوا عليه بأن تركه قبيح؛ لأنه ظلم، والظلم قبيح فيكون فعله واجبًا. وقد أبطله الأشعري بأن القبح العقلي منتف. والقبح الشرعي لا معنى له في حقه تعالى. بل لو عذب المطيع، ونعم العاصي، لم يقبح منه.

١٨٥ـ **(ولا)**: يجب:

(الثواب عليه، في الطاعة. والعقاب على المعصية): خلافًا للمعتزلة، والخوارج، فإنهم أوجبوا عقاب صاحب الكبيرة، إذا مات بلا توبة، وحرموا عليه العفو، واستدلوا عليه بأن الله أوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب؛ فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره، وهما محالان. وأجيب عنه، بأن غايته عدم وقوعه، ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى. واعترض عليه الشريف العلامة، بأنه حينئذ يلزم جوازهما، وهو محال، لأن إمكان المحال، محال. وأجاب عنه بأن استحالتهما ممنوعة. كيف؟! وهما من الممكنات التي تشملها قدرة الله تعالى. قلت: الكذب نقص، والنقص عليه محال، فلا يكون من الممكنات، ولا تشمله القدرة. وهذا كما لا تشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه تعالى، كالجهل، والعجز، ونفي صفة الكلام، وغيرها من الصفات الكمالية، بل الوجه في الجواب ما أشرنا إليه سابقًا، من أن الوعد والوعيد مشروطان بقيود والشروط معلومة من

النصوص، فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط، وأن الغرض منهما إنشاء الترغيب والترهيب. على أنه بعد التسليم إنما يدل على استحالة وقوع التخلف، لا على الوجوب عليه تعالى؛ إذ فرق بين استحالة الوقوع، وبين الوجوب عليه، كما أن إيجاد المحال محال في حق الله تعالى. ولا يقال: إنه حرام عليه تعالى. والنقص عليه تعالى محال عقلاً. فنحن نقول: إنا قد بينا أن أمثال ذلك ليس فيها نقص عقلي، بل الوجوب والحرمة، وغيرهما، فرع القدرة على الواجب والحرام.

واعلم أن بعض العلماء ذهب إلى أن الخلف في الوعيد جائز على الله تعالى. وممن صرح به، الواحدي[1]، في تفسيره «الوسيط» في قوله تعالى، في سورة النساء: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾[2] الآية. حيث قال: «والأصل في هذا أحسن الله تعالى يجوز أن يخلف الوعيد، وإن كان لا يجوز أن يخلف الوعد. وبهذا وردت السنة عن رسول الله، عليه السلام، فيما أخبرنا أبو بكر، أحمد بن محمد الأصفهاني، حدثنا عبد الله بن محمد الأصفهاني، حدثنا زكريا بن يحيى، الساوجي، وأبو حفص السلمي، وأبو علي الموصلي، قالوا حدثنا هدبة بن خالد، حدثنا سهل بن أبي حازم، حدثنا ثابت البناني، عن أنس بن مالك، رضي الله تعالى عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «من وعده الله تعالى على عمله ثوابًا، فهو منجز له، ومن أوعده على عمله عقابًا، فهو بالخيار». وأخبرنا أبو بكر، حدثنا محمد بن عبد الله بن حمزة، حدثنا أحمد بن الخليل، حدثنا الأصمعي، قال: جاء عمرو بن عبيد، إلى أبي عمرو بن العلاء. فقال: يا أبا عمرو: أيخلف الله ما وعده؟ قال: لا. قال: أفرأيت من أوعده الله تعالى على عمله عقابًا. أيخلف الله وعده فيه؟ فقال أبو عمرو: من العجمة أنت يا أبا

---

(١) علي بن أحمد بن محمد بن علي بن متويه «٤٦٨هـ/ ١٠٧٦م» عالم بالأدب. ومن مفسري القرآن. والبعض يسميه: إمام علماء التأويل. وله في التفسير: «البسيط» و «الوسيط» و «الوجيز» و «أسباب النزول».

(٢) النساء: ٩٣.

عثمان؟ إن الوعد غير الوعيد. إن العرب لا تجد عيبًا ولا خلفًا أن تعد شرًا، ثم لا تفعله، بل ترى ذلك كرمًا وفضلاً. وإنما الخلف أن تعد خيرًا، ثم لا تفعله. قال: فأرني هذا في العرب. قال: نعم، أما سمعت قول الشاعر:

وإني وإن أوعدته أو وعدته

لمخلف إيعادي، ومنجز موعدي

والذي ذكره أبو عمرو، مذهب الكرام، ومستحسن عند كل أحد، خلف الوعيد، كما قال السري الموصلي:

إذا وعد السرّاء أنجز وعده

وإن أوعد الضرّاء فالعفو مانعه

ولقد أحسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى، حيث قال: «الوعد والوعيد حق، فالوعد: حق العباد على الله تعالى، إذ ضمن لهم أنهم إذا فعلوا كذا أن يعطيهم كذا. ومن أولى بالوفاء، من الله تعالى؟. والوعيد حقه تعالى على العباد، إذا قال: لا تفعلوا كذا، فإني أعذبكم، ففعلوا، فإن شاء عفا وإن شاء آخذ؛ لأنه حقه تعالى. وأولاهما بربنا العفو والكرم، لأنه غفور رحيم» انتهى بلفظه.

وقيل: إن المحققين على خلافه، كيف؟! وهو تبديل للقول. وقد قال الله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾[1]. قلت: إن حملت آيات الوعيد على إنشاء التهذيب، فلا خلف، لأنه حينئذ ليس خبرًا، بحسب المعنى، وإن حمل على الإخبار، كما هو الظاهر، فيمكن أن يقال بتخصيص الذنب المغفور من عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة. ولا خلف على هذا التقدير أيضًا، فلا يلزم تبديل القول. وأما إذا لم يقل بأحد هذين الوجهين، فيشكل التقصي عن لزوم التبدل، والكذب، اللهم إلا أن تحمل آيات الوعيد على استحقاق ما أوعد

(١) ق: ٢٩.

به، لا على وقوعه بالفعل، وفي الآية المذكورة إشارة إلى ذلك، حيث قال: ﴿فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾[١].

(بل إن أثاب): بالطاعة.

(فبفضله): من غير وجوب عليه تعالى، ولا استحقاق من العبد. وكيف لا يكون كذلك؟ وما يصدر عنه من الطاعات إنما هو بخلقه، على أنه لا يفي بشكر أقل قليل من نعمه، فكيف يستحق عوضًا عليه؟.

١٨٦ـ **(وإن عاقب)**: بالمعصية.

(فبعدله): لأنه لا حق لأحد عليه، والكل ملكه، فله التصرف فيه كيف يشاء.

١٨٧ـ **(ولا قبيح منه)**: أجمعت الأمة على أنه لا يفعل القبيح. لكن الأشاعرة ذهبوا إلى أنه لا يتصور منه القبيح؛ لأن الحسن والقبح العقليين منتفيان، والشرعيين لا تعلق لهما بأفعاله تعالى.

(ولا ينسب فيما يفعل، أو يحكم، إلى جور، أو ظلم): لما تكرر، وتقرر. والظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير. وهذا المعنى محال في حقه تعالى؛ لأن الكل ملكه؛ فله التصرف فيه كيف يشاء. وعلى وضع الشيء في غير موضعه، والله تعالى أحكم الحاكمين، وأعلم العالمين، وأقدر القادرين، فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك أحسن المواضع بالنسبة إليه، وإن خفي وجه حسنه علينا. وأيضًا لما علم أنه لا قبيح منه تعالى. والجور والظلم، قبيح. فلا تنسب أفعاله وأقواله إليهما.

(يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد...

١٨٨ـ ... **ولا غرض لفعله)**: الغرض: هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل، وهو المحرك الأول للفاعل، وبه يصير الفاعل فاعلاً. ولذلك قيل: إن العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل. والله تعالى أجل من أن ينفعل عن شيء، أو يستكمل

(١) النساء: ٩٣.

بشيء. فلا يكون فعله معللاً بغرض. وأيضًا كل من يفعل لغرض، فوجود ذلك الغرض بالنسبة إليه أولى من عدمه. فلو كان لفعله تعالى غرض، لزم كونه مستكملاً بغيره، وهو ذلك الغرض.

وأورد عليه أن يجوز أن تكون الأولوية راجعة إلى غيره، لا إليه تعالى، فلا يلزم الاستكمال بالغير. ورُدَّ بأنه إن كان حصول الأول لغيره، وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة إليه تعالى، لا يكون باعثًا له، بديهة، وإن كان حصوله أولى له تعالى لزم المحذور المذكور. وما نشاهد من أن الشخص قد يفعل فعلاً لنفع غيره، فإنه في الحقيقة يفعله لنفع نفسه، فإنه إنما يفعله إذا كان نفع ذلك الغير أولى وأحسن بالنسبة إليه من عدم نفعه. مثلاً إذا أحسن إلى غيره، لثواب الآخرة، أو لكونه محبوبًا له، أو متوقعًا منه منفعة، فظاهر. وإن أحسن إليه للرحم، والعطوفة عليه، فلإزالة ألم رقة القلب، اللازم للجنسية، كمن ينقذ حيوانًا من التهلكة، فهو بالحقيقة لإزالة ألم الرقة عن نفسه.

والمعتزلة أثبتوا لفعله تعالى غرضًا. وتمسكوا بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث، وهو نقص، فلا يجوز على الله تعالى. ورد بأن العبث هو الخالي عن المنفعة والمصلحة، لا الخالي عن الغرض. وأفعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصي، لكن لا شيء منها باعث له على الفعل. كما يشعر به قوله:

(راعى الحكمة فيما خلق وأمر): وأودع فيهما المنافع، ولكن لا شيء منها باعث له تعالى على الفعل، وإن كانت معلومة له تعالى.

١٨٩ـ كما أن من يغرس غرسًا لأجل الثمرة. يعلم ترتب المنافع الأخر على ذلك الغرس، كالاستظلال به، والانتفاع بأغصانه. وغيرهما. مع أن الباعث له على الغرس هو الثمرة لا غير. فجميع تلك الفوائد والمصالح ـ بالنسبة إليه تعالى ـ بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة إلى الغارس.

١٩٠ـ والآيات والأحاديث الموهمة للعلل والأغراض مؤولة بتلك الحكم

والمصالح. وإذا أتقنت ذلك علمت أن ما قاله شارح «المقاصد»، من أن الحق أن تعليل بعض الأفعال، لاسيما الأحكام الشرعية، بالحكم، والمصالح، ظاهر، كإيجاب الحدود والكفارات، وتحريم المسكرات، وما أشبه ذلك. وأما تعميمه بأنه لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض، فمحل بحث وكلام غير منخول، فإنه إن أراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية، باعثة، فلا شيء من أفعاله وأحكامه معلل بهذا المعنى. وإن أراد به ترتبها على الأفعال والأحكام، فكل أفعاله وأحكامه تعالى كذلك. غاية الأمر أن بعضها مما يظهر علينا، وبعضها مما يخفى إلا على الراسخين في العلم، المؤيدين بنور من الله تعالى، وروح منه.

(تفضلاً ورحمة): لا وجوبًا.

(ولا حاكم سواه):

١٩١ـ هذا مما علم فيما سبق.

(فليس للعقل حكم في حسن الأشياء وقبحها وكون الفعل سببًا للثواب والعقاب): قالوا: الحسن والقبح، يطلق على معان ثلاثة: الأول: صفة الكمال والنقص. والثاني: ملاءمة الغرض ومنافرته، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة.

١٩٢ـ ولا نزاع في أن هذين المعنيين ثابتان للصفات في أنفسها. وأن مأخذهما العقل. ويختلف بالاعتبار. الثالث: تعلق المدح والذم عاجلاً، والثواب والعقاب آجلاً. وهو محل الخلاف، إذ هو عندنا مأخوذ من الشرع، لاستواء الأفعال في أنها ـ في أنفسها ـ لاتقتضي المدح والذم، والثواب والعقاب. وإنما صارت كذلك بسبب أمر الشارع، حتى لو عكس الأمر، انعكس الحال.

١٩٣ـ وهو عند المعتزلة عقلي. قالوا: للعقل في نفسه ـ مع قطع النظر عن الشرع ـ جهة حسن أو قبح، تقتضي مدح فاعله وثوابه، وذمه وعقابه، لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة، كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، مثلاً. وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع، مثلاً. وقد لا يدركها العقل

بنفسه، لا بالضرورة ولا بالنظر، لكن إذا ورد به الشرع علم أن فيه جهه محسنة، كما في حسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال. فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بالأمر والنهي. وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيد بحكم العقل، ولا يتوقف عليه حكم العقل. ثم إن جمهور الأوائل منهم ذهبوا إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها، لا لصفة زائدة عليها، وذهب بعض المتقدمين منهم إلى استناد الحسن والقبح إلى الصفات: وذهب بعض متأخريهم إلى إثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه، دون الحسن؛ إذ لا حاجة إلى صفة توجب الحسن، بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح. قال الجبائي: ليس حسنها وقبحها بصفات زائدة حقيقية، بل بوجوه واعتبارات وأوصاف إضافية، تختلف بحسب الاعتبار، كما في لطم اليتيم، للتأديب، أو الظلم.

١٩٤ـ والدليل على أن الحسن والقبح ليسا عقليين، أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله. بل بينا أن فعله مخلوق لله تعالى، فلا يحكم العقل، بالاستقلال، بترتب الثواب والعقاب على أفعاله.

(فالحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع):

١٩٥ـ لأن أفعال العباد كلها: إما مخلوقة لله ـ تعالى ـ ابتداء، كما قال به الشيخ، أو بأن الله ـ تعالى ـ يوجد فيهم داعيًا، وبانضمامه تحصل الأفعال. وعلى الوجهين لايحكم العقل باستقلاله بحسن شيء منها وقبحه، بالمعنى المذكور. فمعنى قوله: (ما حسنه الشرع): أنه لم يرد به نهي شرعي، تحريمًا أو تنزيهًا.

١٩٦ـ كفعل الله تعالى، والواجب، والمندوب، والمباح. وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم، وغير المكلف. وكذلك ما قال المصنف على «المواقف» القبيح: ما نهي عنه شرعًا. والحسن بخلافه. وقال في شرحه ـ للمختصر ـ: المباح عند أكثر أصحابنا، من قبيل الحسن. وفعل الله تعالى حسن أبدًا بالاتفاق. وأما فعل

البهائم، فقد قيل: إنه لا يوصف بحسن ولا قبح، باتفاق الخصوم. وفعل الصبي مختلف فيه.

(وليس للفعل صفة حقيقية، أو اعتبارية، باعتبارها حسنًا أو قبحًا): كما قال بعض المعتزلة، كما مر.

(لو عكس، لكان الأمر بالعكس): أي كان ما هو حسن قبيحًا، وما هو قبيح حسنًا.

(وهو): أي الله.

(غير متبعض ولا متجزئ) لعله أراد بأحدهما الاشتمال على الأجزاء بالفعل، وبالآخر الانقسام الفرضي، والوهمي. وهما من خواص الأجسام والجسمانيات، وهو تعالى منزه عن ذلك.

(ولا حد له):

١٩٧ـ يمكن أن يراد به نفي الأجزاء العقلية، فإن الحد مركب من الذاتيات. ويمكن حمله على ما يرادف النهاية، وحينئذ يحمل التبعيض والتجزؤ على الأجزاء الخارجية والعقلية.

(ولا نهاية له): لأن النهاية من خواص المقادير. والمصنف لم يبالغ في تهذيب العبارة، وتحريرها، كما لا يخفى، فإنه كثيرًا ما يذكر ما لا حاجة إليه، للعلم به مما سبق.

(صفاته واحدة بالذات): أي كل واحدة من صفاته الحقيقية، كالعلم، والقدرة، والإرادة واحدة بالذات.

١٩٨ـ واستدل عليه بأن القدرة مثلاً، لو تكثرت، لكانت مستندة إما إلى القادر، أو إلى الموجب، والأول محال؛ لاستلزامه التسلسل. ولأن صفاته تعالى قديمة، والقديم لا يستند إلى القادر المختار. وكذا الثاني، لأن نسبة الموجب إلى جميع

الأعداد على السواء، وليس صدور البعض أولى من بعض. وقد عرفت أن التحقيق: أن استناد القديم إلى القادر جائز، ولكن لا مخلص عن التسلسل على هذا التقدير، في الصفات التي هي مبادئ الاختيار. ولا يخفى أن تساوي جميع الأعداد ممنوع؛ لجواز أن يكون بعضها أولى من البعض في نفس الأمر، وإن لم يظهر لنا وجه الأولوية.

١٩٩ـ **(غير متناهية بحسب التعلق)**: لأن مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية. أما المعلومات فظاهر؛ لأنه تعالى يعلم الواجب والممكنات، والممتنعات بأسرها، وهي غير متناهية. وأما المقدورات، والمرادات؛ فلأن قدرته وإرادته لا تقفان عند حد، لا يمكن الزيادة عليه. فهي غير متناهية، بمعنى أنها لا تنتهي عند حد لا يمكن تجاوزه. قلت: لا حاجة في تعلق القدرة إلى ذلك، فإن جميع الممكنات مقدورة له، بمعنى أنه يصح منه فعل كل منها وتركه، فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى، وإن لم يكن اجتماعها في الوجود مقدوراً، بناء على استحالة الأمور غير المتناهية مطلقًا. وأما في تعلق الإرادة. فيمكن أن يقال: الإرادة الأزلية قد تعلقت في الأزل بوجود الممكنات، كل منها في الوقت الذي يوجد فيه. فجميعها متعلق الإرادة دفعة واحدة، وإن كانت متعاقبة في الوجود، بحسب ما اقتضاه تعلق الإرادة، فلا حاجة فيه أيضًا إلى ذلك. ثم من البين أن لله تعالى صفات ذاتية، لا تتعلق بالغير، كالحياة والبقاء، ـ عند الشيخ الأشعري ـ، فلا يتصور فيها الحكم بـ «لا تناهي المتعلقات».

(فما وجد من مقدوراته قليل من كثير): لأن ما وجد منها متناه، ومقدوراته غير متناهية.

٢٠٠ـ بل لا نسبة بينها من النسب المقدارية.

(وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته): ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

٢٠١ـ **(ولله تعالى ملائكة)**: هي أجسام لطيفة، قادرة على التشكلات

المختلفة، لا تذكر، ولا تؤنث، كما ورد في الكتاب والسنة. والملائكة جمع ملاك على الأصل، لأن الهمزه كانت متروكة لكثرة الاستعمال. فلما جمعوها ردوها. و«التاء» لتأنيث الجمع، أو مقلوب مألك، من الألوكة، وهي الرسالة، سموا به، لأنهم وسائل بين الله وبين الناس **(ذوو أجنحة مثنى وثلاث ورباع)**: وكأن المراد تعدد الأجنحة، لا الحصر في هذه الأعداد.

٢٠٢ـ لما روي عنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه رأى جبريل ليلة المعراج، وله ستمائة جناح.

(منهم جبريل): وهو ملك مقرب يتعلق به إلقاء العلوم، وتبليغ الوحي.

(وميكائيل): يتعلق به تعيين الأرزاق.

(وإسرافيل): يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث.

(وعزرائيل): يتعلق به قبض الأرواح.

خصهم بالذكر، لزيادة فضلهم وشهرتهم.

(الكل واحد منهم): أي من الملائكة.

(مقام معلوم): في المعرفة، والقرب، والائتمار بأمر من أوامر الله تعالى. قيل إنهم لا يترقون، ولا ينزلون عن مقاماتهم، وهذا قول الحكماء، وبعض المتكلمين.

وقيل: إن الآية، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾[1]. لا تدل على نفي الترقي، وتجوز الترقي. وأنت تعلم أنه ينافي ظاهر ما قاله جبريل عليه السلام، ليلة المعراج. «لو دنوت أنملة لا حترقت». **(لا يَعْصُونَ اللهَ ما أمرهُم)**: في الماضي.

(ويفعلون ما يؤمرون): في المستقبل. وما صدر عنهم في قصة خلق آدم عليه

(١) الصافات: ١٦٤.

السلام، من قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾[1] الآية. لم يكن على سبيل الاعتراض، بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها. ونسبة الإفساد والسفك إليهم ليس غيبة، كما توهم، بل لمثل ذلك. على أن الغيبة لا تتصور في حق من لم يوجد بعد. وقولهم: (ونحنُ نُسبحُ بحمدكَ، ونقدّسُ لَكَ) ليس من قبيل تزكية النفس والعجب، بل لتتمة تقرير الشبهة.

وأما إبليس فالأكثرون على أنه لم يكن من الملائكة، كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾[2]. وما اشتهر من قصة «هاروت» و«ماروت» ليس مقبولاً عند كثير من المحققين. بل ذكر أبو العباس أحمد بن تيمية: أن السبب في إنزالهما أن السحر قد فشا في ذلك الزمان، واشتغل الناس به، واستنبطوا أموراً غريبة منه، وكثر دعوى النبوة. فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلّما الناس أبواب السحر، حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة.

وقيل: إنهما رجلان سميا ملكين، لصلاحهما، ويؤيده قراءة الملكين - بالكسر - وما يقال: من أنهما كانا ملكين من أعظم الملائكة، علمًا وزهدًا، وديانة وشرفًا، فأنزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابتلي به بنو آدم، وركب فيهما الشهوة، ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر. والزهرة، كانت فاجرة في الأرض، فواقعاها، بعد أن شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم، وعلّماها الاسم الأعظم، الذي كانا يعرجان به إلى السماء، فتكلمت الزهرة بذلك الاسم، فصعدت إلى السماء، فمسخها الله تعالى، وصيّرها هذا الكوكب، ولم يقدر الملكان على الصعود، غير مقبول ولا معقول، لأن الفاجرة، كيف قدرت على الصعود إلى السماء، ومسخها الله تعالى، وجعلها كوكبًا مضيئًا ولم يقدر الملكان على الصعود، مع أنهما كانا يعلمان الاسم الأعظم الذي به صعدت الفاجرة، بل هما علماها؟! . فسياق هذه القصة يشهد بكذبها. وليس في

---

(١) البقرة: ٣٠.

(٢) الكهف: ٥٠.

كتاب الله تعالى، ولا سنة رسول الله، ـ صلى الله عليه وسلم ـ، ما يدل على صدقها.

(والقرآن): وكذا سائر الكتب الإلهية **(كلام الله غير مخلوق)**: لما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام. «القرآن كلام الله غير مخلوق».

٢٠٣ـ والأنبياء أجمعوا على أنه تعالى متكلم، وتواترنقل ذلك عنهم. ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام، حتى لا يمكن إثبات الكلام بالنقل عن الأنبياء، لجواز إرسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علمًا ضروريًا، برسالتهم من الله تعالى في تبليغ أحكامه، ويصدقهم بأن يخلق المعجزة حال تحديهم، فتثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام. ثم تثبت صفة الكلام بقولهم.

٢٠٤ـ ولا خلاف بين أهل الملة، في كونه تعالى متكلمًا، لكن اختلفوا. في تحقيق كلامه، وحدوثه وقدمه. وذلك أنهم لما رأوا قياسين متعارضين في النتيجة. وهما: كلام الله تعالى صفة له، وكل ما هو صفة له فقديم، فكلام الله قديم، وكلام الله مركب من حروف وأصوات، مرتبة متعاقبة في الوجود، وكل ما هو كذلك فهو حادث. فكلام الله تعالى حادث. اضطروا إلى القدح في أحد القياسين، ضرورة امتناع أحد النقيضين، فمنع كل طائفة بعض المقدمات. فالحنابلة ذهبوا إلى أن كلامه تعالى: حروف وأصوات، وهي قديمة. ومنعوا أن كل ما هو مؤلف من حروف وأصوات مرتبة، فهو حادث. بل قال بعضهم: بقدم الجلد، والغلاف. قلت: فما بالهم لم يقولوا، بقدم الكاتب، والمجلِّد، وصانع الغلاف؟! وقيل: إنهم امتنعوا من إطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للأدب، واحترازًا عن ذهاب الوهم إلى حدوث الكلام النفسي. كما قال بعض الأشاعرة: إن كلامه تعالى ليس قائمًا بلسان أو قلب، ولا حال في مصحف، أولوح، وامتنع عن إطلاق القول بحدوث كلامه، وإن كان المراد هو اللفظي؛ رعاية للأدب واحترازًا عن ذهاب الوهم إلى حدوث الكلام الأزلي.

والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه، وأنه مؤلف من أصوات وحروف، وهو قائم

بغيره. ومعنى قوله متكلمًا، عندهم، أنه موجد لتلك الحروف والأصوات في الجسم، كاللوح المحفوظ، أو كجبريل، أو النبي عليه السلام، أو غيرهم، كشجرة موسى. فهم منعوا أن المؤلف من الحروف والأصوات صفة الله تعالى.

والكرامية لما رأوا أن مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة أشنع من مخالفة الدليل، وأن ما التزمه المعتزلة، من كون كلامه تعالى صفة لغيره، وأن معنى كونه تعالى متكلمًا: كونه خالقًا للكلام في الغير، مخالف للعرف واللغة، ذهبوا إلى أن كلامه صفة له، مؤلفة من الحروف والأصوات الحادثة، القائمة بذاته تعالى. فهم منعوا أن كل ما هو صفة له، فهو قديم.

والأشاعرة قالوا: كلامه ـ تعالى ـ معنى واحد بسيط، قائم بذاته تعالى، قديم. فهم منعوا أن كلامه تعالى مؤلف من الحروف والأصوات.

٢٠٥ـ ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة، في حدوث الكلام اللفظي، وإنما نزاعهم في إثبات الكلام النفسي وعدمه.

٢٠٦ـ وذهب المصنف إلى أن مذهب الشيخ أن الألفاظ أيضًا قديمة، وأفرد في ذلك مقالة، وذكر فيها أن لفظ «المعنى» يطلق تارة على مدلول اللفظ، وأخرى على القائم بالغير. والشيخ لما قال: الكلام هو: «المعنى النفسي»، فهم الأصحاب منه أن مراده به: مدلول اللفظ، وهو القديم عنده، وأما العبارات، فإنما تسمى كلامًا مجازًا، لدلالتها على ما هو الكلام الحقيقي، حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة، على مذهبه، ولكنها ليست كلامًا له تعالى حقيقة.

وهذا الذي فهموه له لوازم كثيرة فاسدة، كعدم تكفير من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف، مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة. وكعدم المعارضة والتحدي بما هو كلام الله حقيقة، وكعدم كون المقروء المحفوظ كلامه تعالى. إلى غير ذلك مما لا يخفى فساده على المتفطنين في الأحكام الدينية. فيجب

حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني . فيكون الكلام النفسي عنده أمرًا شاملاً ، لـ «اللفظ» و «المعنى» جميعًا ، قائمًا بذاته تعالى .

(وهو المكتوب في المصاحف ، المقروء بالألسن ، المحفوظ في الصدور .

والمكتوب غير الكتابة ، والمقروء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ) :

٢٠٧ـ وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة ، فجوابه : إن ذلك الترتب إنما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة . والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام ، دون نفس الكلام ، جمعًا بين الأدلة . وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول . وقد قيل : إن محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب إليه في «نهاية الإقدام» . وبعضهم أنكره .

٢٠٨ـ **أما أولاً** : فلأن مذهب الشيخ أن كلامه تعالى واحد ، وليس بأمر ولا نهي ولا خبر . وإنما يصير أحد هذه الأشياء بحسب التعلق . وهذه الأوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي ، وإنما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف . وأما ثانيًا : فلأن كون الحروف والألفاظ ، قائمة بذات الله تعالى ، من غير ترتب ، يفضي إلى كون الأصوات ، مع كونها أعراضًا سيالة ، موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة . وهو سفسطة من قبيل أن الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين أجزائها . وأما ثالثًا : فلأنه يؤدي إلى أن يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الألفاظ ، وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الأجزاء ، وعدم اجتماعها ، بسبب قصور الآلة . فنقول : هذا الفرق إن أوجب اختلاف الحقيقة ، فلا يكون القائم به تعالى من جنس الألفاظ . وإن لم يوجب ـ وكان ما يقوم بالقارئ ، وما يقوم بذاته تعالى ، حقيقة واحدة ، والتفاوت بينهما إنما يكون بالاجتماع وعدمه ، اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة ـ كان بعض صفاته الحقيقة له تعالى ، مجانسًا لصفات المخلوق . وأما رابعًا : فلأن لزوم ما ذكره من المفاسد وهم ، فإن تكفير من أنكر كون ما بين الدفتين ، كلام الله ، إنما هو إذا اعتقد

أنه من مخترعات البشر. أما إذا اعتقد أنه ليس كلام الله، بمعنى أنه ليس في الحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى، بل هو دال على الصفة القائمة بذاته، فلا يجوز تكفيره أصلاً. كيف...؟ وهو مذهب أكثر الأشاعرة، ما خلا المصنف وموافقيه. وما علم من الدين، من كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة، إنما هو بمعنى كونه دالاً على ما هو كلام الله حقيقة، لا على أنه صفة قائمة بذاته تعالى. وكيف يدعي أنه من ضروريات الدين؟ مع أنه خلاف ما نقله الأصحاب؟. وكيف يزعم أن هذا الكم الغفير من الأشاعرة أنكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم؟ حاشاهم من ذلك!.

٢٠٩ـ **وأما خامسًا**: فلأن الأدلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على اللفظ، بل ترجع إلى الملفوظ. كيف...؟ وبعضها مما لا يتعلق النسخ فيه باللفظ، كما نسخ حكمه، وبقيت تلاوته.

٢١٠ـ ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة، هي: أن مبدأ الكلام النفسي، فينا، صفة نتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود. وهذه الصفة ضد الخرس، وهي مبدأ الكلام النفسي. وهي غير العلم، فإنها قد تتخلف عن العلم، فإن كلام الغير معلوم لنا، فقد تعلق به علمنا، ولم تتعلق به تلك الصفة منا، فليس كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا، لا غير. وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير.

وإذا تمهد ذلك، فنقول: كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الأزلي، بصفته الأزلية، التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها، وهذه الصفة قديمة، وتلك الكلمات المرتبة أيضًا، بحسب وجودها العلمي، أزلية أيضًا، بل الكلمات ـ والكلام مطلقًا، كسائر الممكنات ـ أزلية بحسب وجودها العلمي، وليس كلام الله تعالى، إلا ما رتبه الله تعالى بنفسه، من غير واسطة، والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي، حتى يلزم حدوثها. وإنما التعاقب بينها في الوجود الخارجي، وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي. وهذا الوجه سالم مما يلزم المذاهب

المنقولة، مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة، من كون كلام الله تعالى قائمًا بغيره. وعلى مذهب الكرامية، من كونه تعالى محلاً للحوادث. وعلى مذهب الحنابلة، من قدم الحروف والأصوات، مع بداهة تعاقبها وتجددها. وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الأشاعرة، من أن الألفاظ والحروف، ليست كلام الله تعالى، بل معانيها. وعلى ما أول به المصنف كلام الشيخ من أن الأصوات ـ مع كونها من الأعراض السيالة ـ قائمة بذاته تعالى، من غير ترتيب. والترتيب فينا لقصور الآلة، فإنه يؤدي إلى سفسطة ظاهرة. ولا يلزم على ذلك ما رتبه المصنف، على متقدمي الأشاعرة، من المحذورات، فإن المتحدى به حينئذ كلام الله تعالى. وإنكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى، يكون كإنكار كون ما بين أوراق ديوان الحافظ، كلام الحافظ، فيكون كفراً، في حق القرآن. إذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله، إلا أن ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي. ولعل المتأمل الصادق، من رفض التعصب والجدال، يشهد بحقيقة هذا المقال.

٢١١ـ **(وأسماء الله تعالى توقيفية)**: أي لا يجوز إطلاق اسم عليه، ما لم يرد به إذن الشارع. قال في «المواقف» وشرحه: (ليس الكلام في الأسماء الأعلام الموضوعة في اللغات. وإنما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال. فذهب المعتزلة والكرامية إلى أنه إذا دل العقل على اتصافه تعالى بها. جاز الإطلاق عليه تعالى، سواء ورد بذلك الإطلاق إذن الشارع أو لم يرد. وكذلك الحال في الأفعال. وقال القاضي أبو بكر، من أصحابنا: كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه، بلا توقيف، إذا لم يكن إطلاقه موهمًا لما لا يليق بكبريائه. فمن ثم لم يجز أن يطلق عليه تعالى لفظ: (العارف)؛ لأن المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة، ولا لفظ: (الفقيه)؛ لأن الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه، وذلك مشعر بسابقية الجهل، ولا لفظ (العاقل)؛ لأن العقل علم مانع عن الإقدام على ما لا ينبغي، ولا لفظ (الفطن)؛ لأن الفطانة سرعة لإدراك ما يراد عرضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ(الطبيب)؛ لأن الطب يراد به علم مأخوذ من

التجارب. إلى غير ذلك من الأسماء التي فيها نوع من إيهام ما لا يسوغ في حقه تعالى. وقد يقال: لابد مع نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم، حتى يصح الإطلاق بلا توقيف. وذهب الشيخ الأشعري ومتابعوه إلى أنه لابد من التوقيف، وهو المختار، للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلاً؛ لعظم الخطر في ذلك. فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا، بل لابد من الاستناد إلى إذن الشارع). انتهى.

قلت: وذهب الإمام الغزالي إلى جواز إطلاق ما علم اتصافه ـ تعالى ـ به، على طريق التوصيف دون التسمية؛ لأن إجراء الصفة إخبار بثبوت مدلولها، فيجوز عند ثبوت المدلول، إلا لمانع، بخلاف التسمية، فإنها تصرف في المسمى.

٢١٢ـ ولا ولاية عليه، إلا للأب والأم، ومن يجري مجراهما. وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه. هذا كلامه، ويشكل ذلك بلفظ:

٢١٣ـ خداي وتكري وأمثالهما، في سائر اللغات مع شيوعها من غير نكير.

٢١٤ـ اللهم إلا أن يقال: أن لفظ خداي، معناه خود آينده. أي الموجود بذاته. وحينئذ يكون مرادفًا لواجب الوجود، كما ذكره الإمام الرازي في بعض تصانيفه.

٢١٥ـ ويقال بمثل ذلك في سائر أسمائه، بحسب سائر اللغات، إن أمكن. وأما إطلاق واجب الوجود، وصانع العالم، وأمثالهما، فالظاهر أنه بطريق التوصيف، لا بطريق التسمية.

(والمعاد): أي الجسماني، فإنه المتبادر عند أهل الشرع، إذ هو الذي يجب الاعتقاد به، ويكفر من أنكره.

(حق): بإجماع أهل الملل الثلاث. وبشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل، كقوله تعالى: ﴿ **أَوَلَمْ يَرَ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا**

الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾(١). قال المفسرون: نزلت هذه الآية في أبي بن خلف، خاصم النبي صلى الله عليه وسلم، وأتاه بعظم قد أرم وبلي، قبضه ففتته بيده، وقال: يا محمد: أترى الله يحيي هذا بعد ما أرم؟! فقال صلى الله عليه وسلم: «نعم ويبعثك، ويدخلك النار». وهذامما يقطع عرق التأويل بالكلية، ولذلك قال الإمام: الإنصاف أنه لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، وبين إنكار الحشر الجسماني.

٢١٦ـ قلت: ولا الجمع بين القول بقدم العالم ـ على ما يقول به الفلاسفة ـ وبين الحشر الجسماني أيضًا. لأن النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية، فيستدعي حشرها جميعًا أبدانًا غير متناهية، في أمكنة غير متناهية. وقد ثبت تناهي الأبعاد بالبرهان، وباعترافهم.

(تحشر الأجساد، وتعاد فيها الأرواح): بإعادة البدن المعدوم بعينه، عند بعض المتكلمين، بل أكثرهم. أو بأن يجمع الأجزاء المتفرقة، كما كانت أولاً، عند بعضهم، وهم الذين ينكرون جواز إعادة المعدوم، موافقة للفلاسفة، وهم يدعون بداهة استحالته، ويزعمون إقامة الدلائل للتنبيه عليها.

٢١٧ ـ منها ما ذكره ابن سينا، في «التعليقات»: «إنه إذا وجد الشيء وقتًا ما، ثم لم يعدم، واستمر وجوده في وقت آخر، وعلم ذلك، أو شوهد، علم أن الوجود واحد. وأما إذا أعدم، فليكن الوجود السابق (أ)، وليكن المعاد الذي حدث (ب)، وليكن المحدث الجديد (ج)، وليكن (ب) كـ (ج)، في الحدوث، والموضوع، والزمان، وغير ذلك، ولا يخالفه إلا بالعدد، فلا يتميز (ب) عن (ج)، في استحقاق أن يكون (أ) منسوبًا إليه دون (ج)، فإن نسبة (أ) إلى أمرين متشابهين من كل وجه، إلا في النسبة التي ينتظر هل يمكن أن يختلفا فيها أو لا يمكن؟. لكنهما إذا لم يختلفا فيها، فليس أن يجعل لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر. فإن قيل: إنما

(١) يس: ٧٧ـ ٧٩.

هو أولى لـ (ب) دون (ج)، لأنه كان لـ (ب) دون (ج). فهو نفس هذه النسبة، وأخذ المطلوب في بيان نفسه. بل يقول الخصم: إنما كان لـ (ج).

٢١٨ ـ بل إذا صح مذهب من يقول: «إن الشيء: يوجد فينعدم، من حيث هو موجود. ويبقى من حيث هو ذاته بعينه ذاتًا. ولم ينعدم من حيث هو ذات. ثم أعيد إليه الوجود. أمكن أن يقال بالإعادة، إلى أن يبطل من وجوه أخرى. وإذا لم يسلم ذلك، ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتًا ثابتة، لم يكن أحد الحادثين مستحقًا لأن يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر. بل: إما أن يكون كل منهما معادًا، أولا يكون كل واحد منهما معادًا. وإذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما، غير نفسه مع الآخر، فإن استمر موجودًا واحدًا، وذاتًا ثابتة واحدة، كان باعتبار الموضوع الواحد القائم، موجودًا، أو ذاتًا، شيئًا واحدًا. وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين. فإذا فقد استمراره في نفسه، ذاتًا واحدة، بقيت الاثنينية الصرفة، لا غير» هذا كلامه.

٢١٩ ـ وربما يخالج الأوهام أنه إذا عدم في الخارج، يبقى في نفس الأمر، بحسب وجوده في الذهن، فتحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود، كما لو كان ثابتًا في العدم. ووجه التقصي أن الموجود في الذهن ـ بالحقيقة ـ هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية. واتحادها مع الوجود الخارجي، بمعنى أنها بعد التجريد، عينه، فليست إياه مطلقًا بالفعل. وأيضًا كما أن المعدوم موجود في الذهن، كذلك المبدأ المفروض موجود فيه أيضًا. فليست نسبة الوجود الثاني، إلى المعدوم السابق الوجود أولى من نسبته إلى المبدإ المفروض، فتأمل، فإنه دقيق، وبالتأمل حقيق.

٢٢٠ ـ ومنها أنه لو أعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، فإن الوجود سابقًا ولاحقًا شيء واحد. وأورد عليه أن اللازم تخلل العدم بين وجود الشيء الواحد، واستحالته أول المسألة. ولا يخفى عليك أن معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقًا، عبارة عن كون وجود الشيء الأول متقدمًا على وجود الشيء الثاني.

واعتبر ذلك بالدور، فإنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه، بمعنى أن يكون وجوده مثلاً متقدمًا على وجود نفسه. فلو أعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه. فكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء على نفسه، تقدمًا ذاتيًا ـ كما يلزم في الدور ـ يحكم ببطلان تقدمه على نفسه، تقدمًا زمانيًا. وإذا استحالت إعادة المعدوم، تعين الوجه الثاني، وهو أن تكون الإعادة بجميع الأجزاء المتفرقة، وتأليفها، كما كانت أولاً.

٢٢١ ـ لا يقال: لو ثبت استحالة إعادة المعدوم، لزم بطلان الوجه الثاني أيضًا، لأن أجزاء البدن المشخص، كبدن زيد مثلاً، وإن لم يكن له جزء صوري، لا يكون بدن زيد إلا بشرط اجتماع خاص، وشكل معين. فإذا تفرق أجزاؤه، وانتفى الاجتماع والشكل المعينان، لم يبق بدن زيد. ثم إذا أعيد: فإما أن يعاد ذلك الاجتماع والشكل، بعينهما، أو لا، وعلى الأول: يلزم إعادة المعدوم، وعلى الثاني: لا يكون المعاد بعينه هو البدن الأول، بل مثله، وحينئذ يكون تناسخًا. ومن ثم قيل: «ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ». لا نقول: إنما يلزم التناسخ، لو لم يكن البدن المحشور مؤلفًا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول، وأما إذا كان كذلك فلا يستحيل إعادة الروح إليه، وليس ذلك من التناسخ، وإن سمي مثل ذلك تناسخًا كان مجرد اصطلاح، فإن الذي دل على استحالته الدليل تعلق نفس زيد ببدن آخر، لا يكون مخلوقًا من أجزاء بدنه، وأما تعلقه بالبدن المؤلف من أجزائه الأصلية بعينها، مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق، فهو الذي نعنيه بالحشر الجسماني. وكون الشكل، والاجتماع، بالشخص، غير الشكل الأول، والاجتماع السابق، لا يقدح في المقصود، وهو حشر الأشخاص الإنسانية، بأعيانها. فإن زيداً مثلاً شخص واحد، محفوظ وحدته الشخصية، من أول عمره إلى آخره، بحسب العرف والشرع، ولذلك يؤخذ شرعًا وعرفًا، بعد التبدل، بما لزمه قبله. فكما لا يتوهم أن في ذلك تناسخًا، لا ينبغي أن يتوهم في هذه الصورة أيضًا. وإن كان الشكل الثاني مخالفًا للشكل الأول، كما ورد في الحديث: «إنه

يحشر المتكبرون، كأمثال الذر، وإن ضرس الكافر مثل أحد. وإن أهل الجنة جرد، مرد، مكحولون».

والحاصل أن المعاد الجسماني عبارة عن عود النفس إلى بدن، هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف. ومثل تلك التبدلات والتغيرات التي لا تقدح في الوحدة، بحسب العرف والشرع، ولا تقدح في كون المحشور، هو المبدأ، فافهم ذلك.

٢٢٢ ـ واعلم أن المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به، ويكفر منكره.

* * *

وأما المعاد الروحاني أعني التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات والآلام العقلية، فلا يتعلق التكليف باعتقاده، ولا يكفر منكره، ولا منع شرعًا ولا عقلاً من إثباته. قال الإمام في بعض تصانيفه: «أما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معًا، فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة، فقالوا: دل العقل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته، وأن سعادة الأجسام في إدراك المحسوسات. والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن. لأن الإنسان مع استغراقه في تجلي أنوار عالم القدس، لا يمكنه أن يلتفت إلى شيء من اللذات الجسمانية. ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات، لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية. وإنما تعذر هذا الجمع، لكون الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم، فإذا فارقت بالموت، واستمدت من عالم القدس والطهارة، قويت وكملت. فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية، كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين. ولا شبهة في أن هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادة».

قلت: سياق هذا الكلام مشعر بإثبات الروحاني، إنما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة. فإثباته ليس من المسائل الكلامية. وهذا، كما أن الرئيس أبا علي ـ مع إنكاره المعاد الجسماني ـ على ما بسطه في كتاب «المبدإ والمعاد»، وبالغ

فيه، وأقام الدليل ـ بزعمه ـ على نفيه، قال في كتاب «النجاة» و «الشفاء». «إنه يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة، وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث. وخيراته وشروره معلومة، لا تحتاج إلى أن تعلم. وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها سيدنا محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ حال السعادة والشقاوة، التي بحسب البدن.

ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة، الثابتان بالقياس إلى نفس الأمر. وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورهما الآن. . ».

وسياق هذا الكلام مشعر بأن إثباته للمعاد الجسماني ليس من حيث الحكمة، بل من حيث الشريعة، فإن التمسك بالدليل النقلي ليس من وظائف الفلسفة، فلا يتوهم أن إثباته من المسائل الحكمية. بل هو أراد أن يجمع بين الفلسفة والشريعة.

(وكذا المجازاة والمحاسبة): لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة بالجزاء والحساب، والحكمة في الحساب، مع أنه تعالى عالم بتفاصيل أعمال العباد، أن تظهر فضائل المتقين ومناقبهم، وفضائح العصاة ومثالبهم، على أهل العرصات، تتميمًا لمسرة الأولين، وحسرة الآخرين.

(والصراط حق): للنصوص الشائعة في الكتاب والسنة، وهو جسر ممدود على متن جهنم، أدق من الشعرة، وأحد من السيف، يجوز عليه جميع الخلائق، من المؤمنين والكافرين. وعلى ذلك حمل قوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا ﴾[1]. وأنكره كثير من المعتزلة ـ منهم القاضي عبد الجبار ـ متمسكين بأنه لا يمكن العبور على مثل ذلك. فإيجاده عبث، وإن أمكن ففيه تعذيب الأنبياء والصالحين، ولا عذاب عليهم يوم القيامة. ورد بأن العبور عليه أمر ممكن، بحسب الذات. غايته أنه

---

(١) مريم: ٧١.

محال عادي، والأنبياء والأتقياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب، فمنهم كالبرق الخاطف، ومنهم كالريح الهابة، إلى آخر ما ورد في الحديث.

(والميزان حق): وهو عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال. وليس علينا البحث عن كيفيته، بل نؤمن به، ونفوض كيفيته إلى الله تعالى. وقيل: توزن به صحائف الأعمال. وقيل تجعل الحسنات أجسامًا نورانية، والسيئات أجسامًا ظلمانية. وعلى هذا تندفع شبهة المعتزلة: وهي أن الأعمال أعراض، وقد عدمت، فلا يمكن إعادتها، وعلى تقدير إعادتها، لا يمكن وزنها، وعلى تقدير إمكانه، مقاديرها معلومة لله تعالى، فوزنها عبث. ووجه الاندفاع ظاهر. والحكمة في الوزن مثل الحكمة في الحساب، على أنه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة، فإن أفعال الله تعالى غير معللة بالأغراض، ولا يجب عليه شيء.

والميزان عند بعض السلف واحد، له كفتان ولسان وساقان. وروى في الحديث، وذكره بلفظ الجمع، في قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ﴾[1]. للاستعظام. وقيل: لكل مكلف ميزان.

(وخلق الجنة والنار): أي هما مخلوقتان الآن، لقوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[2]. ﴿واتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[3]، ولقصة آدم وحواء، ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما، والأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع، وتحت العرش، لقوله تعالى: ﴿عند سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ عندها جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ﴾[4]. وقوله عليه السلام: «سقف الجنة عرش الرحمن»، «وإن النار تحت الأرضين».

وقالت المعتزلة: إنهما ليستا مخلوقتين الآن، بل يخلقان يوم الجزاء، لأنهما لو كانا موجودين، فإما في عالم الأفلاك، أو في عالم العناصر، أو في عالم آخر،

---

(١) الأنبياء: ٤٧.

(٢) آل عمران: ١٣٣.

(٣) آل عمران: ١٣١.

(٤) النجم: ١٤، ١٥.

والكل باطل. أما الأولان: فلأنه ورد في التنزيل أن عرض الجنة كعرض السموات والأرضين، فكيف توجد الجنة والنار معًا فيهما؟. وأما الثالث: فلأنه يستلزم الخلاء بينهما. والجواب: امتناع الخلاء. وعلى تقدير التسليم يمكن أن تكون الفرجة مملوءة بجسم آخر. قلت: إذا كانت الجنة فوق السموات السبع، وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث، يكون عرضها كعرض السموات والأرض من غير إشكال. وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بأن أفعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح، والحكمة في خلق الجنة والنار: المجازاة بالثواب والعقاب، وذلك غير واقع قبل القيامة، إجماعًا من المسلمين، فلا فائدة في خلقهما الآن، فيكون ممتنعًا. والجواب: إنه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا. ولئن سلمنا، فلا نسلم انحصار الفائدة في المجازاة، ولئن سلم، فلا نسلم أنه غير واقع قبل يوم القيامة، إذ قد ورد في الحديث، أنه يفتح للمؤمن في قبره باب إلى الجنة، وللكافر باب إلى النار، وأن المؤمن يصل إليه من روح الجنة، والكافر يصل إليه المكروه من النار.

(ويخلد أهل الجنة في الجنة).

وأما **(الكافر)**: فيخلد **(في النار)**: مطلقًا. وقال الجاحظ، وعبد الله العنبري: إن دوام العذاب إنما هو في حق الكافر المعاند، دون المبالغ في الاجتهاد، الساعي بقدر وسعه، ولم يهتد إليه، إذ لا تقصير منه، ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها. وفي «المنقذ» للإمام حجة الإسلام كلام يقرب منه بعض القرب. والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والإجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على أن الكفار كلهم مخلدون في النار، وعلى أن المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة، بعد أن تعذب عصاتهم بقدر المعصية، أو يعفى عنهم.

وأما الأطفال، فالجمهور على أن أطفال المشركين في النار، لما روى أن خديجة رضي الله عنها، سألت النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ عن أطفالها الذين ماتوا في

الجاهلية، فقال: وهم في النار. وقيل: من علم الله منه الإيمان والطاعة، على تقدير بلوغه، ففي الجنة، ومن علم الله منه الكفر والعصيان، ففي النار. قال النووي، في «شرح صحيح مسلم»: «الصحيح أن أطفال المشركين من أهل الجنة». وقالت المعتزلة: إنهم لا يعذبون، بل هم خدام أهل الجنة، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[1]. ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[2]. قلت: هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام أهل الجنة، فلا بد لهم من دليل آخر.

(ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار): وإن مات بلا توبة، خلافًا للمعتزلة والخوارج.

(بل يخرج آخرًا إلى الجنة): تفضلا لا وجوبا. والدليل على عدم خلوده في النار، قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾[3]. والإيمان خير، ورؤيته لاتكون قبل دخول النار إجماعًا، فتكون بعد خروجه، فلا يكون مخلدًا فيها. ولقوله عليه السلام: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة». والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل، جمعًا بين الآيات، فإن الخلود يستعمل حقيقة في المكث الطويل، أعم من أن يكون معه الدوام أو لا.

وقالت المعتزلة: إن صاحب الكبيرة، إن لم يتب، ليس مؤمنًا ولا كافرًا. وقالت الخوارج: إنه ليس بمؤمن، بل مرتكب الذنب مطلقًا ـ صغيرة كانت أو كبيرة ـ كافر.

واختلفت العلماء في تعريف الكبيرة، فقيل: ما قرن به حد، وهو قاصر. وقيل: ما قرن به حد، أو لعن، أو تعزير، أو وعيد، بنص الكتاب أو السنة، أو علم أن مفسدته كمفسدة ما قرن به أحد الثلاثة، أو أكثر منه، أو أشعر بتهاون المرتكب بالدين إشعارًا مثل إشعار أصغر الكبائر. كما لو قتل رجلاً مؤمنًا، يعتقد

(١) الأنعام: ١٦٤.
(٢) يس: ٥٤.
(٣) الزلزلة: ٧.

أنه معصوم الدم، فظهر أنه يستحق دمه. أو وطئ زوجته وهو يظن أنها أجنبية. وقال الروياني، من أصحاب الشافعي، هذه الأمور: وقتل النفس بغير الحق، والزنا، واللواطة، وشرب الخمر، والسرقة، وأخذ المال غصبًا، والقذف، وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر، وشرط في الغصب أن يبلغ ديناراً، وضم إليها شهادة الزور، وأكل الربا، والإفطار في نهار رمضان بلا عذر، واليمين الفاجرة، وقطع الرحم، وعقوق الوالدين، والفرار يوم الزحف، وأكل مال اليتيم، والخيانة في الكيل والوزن، وتقديم الصلاة على وقتها، وتأخيرها عن وقتها بلا عذر، وضرب المسلم بغير حق والكذب على النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ عمداً، وسب الصحابة، وكتمان الشهادة بلا عذر، وأخذ الرشوة، والقيادة بين الرجال والنساء، والسعاية عند السلطان، ومنع الزكاة، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع القدرة، ونسيان القرآن بعد تعلمه، وإحراق الحيوان بالنار، وامتناع المرأة عن زوجها بلا سبب، واليأس من رحمة الله، والأمن من مكر الله، وإهانة أهل العلم وحملة القرآن، وأكل لحم الخنزير. وفي وجه تأخير صلاة واحدة إلى أن تخرج من وقتها، ليس بكبيرة، وإنما ترد الشهادة به لو اعتاده.

(والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة): والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم، والستر عليه بعدم المؤاخذة.

(جائز): لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ**﴾[1] وليس المراد بعد التوبة، لأن الكفر بعد التوبة أيضًا كذلك، فيلزم تساوي ما نفى عنه الغفران، وما أثبت له.

(والشفاعة): لدفع العذاب، ورفع الدرجات.

(حق لمن أذن له الرحمن): من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والمؤمنين

(١) النساء: ٤٨.

بعضهم لبعض، لقوله تعالى ﴿يَوْمَئِذٍ لاَّ تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلاً﴾[١] وقوله تعالى: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾[٢]؟.

وعند المعتزلة، لما لم يجز العفو عن الكبائر، بدون التوبة، لم تجز الشفاعة له. وأما الصغائر فمعفو عنها عندهم، قبل التوبة وبعدها، فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات.

(وشفاعة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لأهل الكبائر من أمته): لقوله عليه الصلاة والسلام: «ادّخرتُ شفاعتي لأهلِ الكبائر من أمتي». وهو حديث صحيح. وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في إنكارهمَ الشفاعة لأهل الكبائر، مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾[٣]. وأجيب عنه بمنع دلالته على العموم في الأشخاص والأحوال. ولئن سلم، يجب تخصيصها بالكفار جمعًا بين الأدلة.

(وهو مشفع فيهم): أي مقبول الشفاعة، قيل هو ـ صلى الله عليه وسلم ـ مشفع في جميع الإنس والجن، إلا أن شفاعته في الكفار، لتعجيل فصل القضاء، فيخفف عنهم أهوال يوم القيامة. وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات. فشفاعته ـ عليه السلام ـ عامة، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾[٤].

(ولا يرد مطلوبه): لقوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ﴾[٥]. ولما روي في الحديث: «إن الله تعالى يقول له: اشفع تشفع، وسل تعط» وهو ـ صلى الله عليه وسلم ـ لا يرضى إلا بإخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان من النار. وهذا هو الشفاعة الكبرى، الذي خص بعض العلماء المقام المحمود به.

---

(١) طه: ١٠٩.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

(٣) البقرة: ٤٨.

(٤) الأنبياء: ١٠٧.

(٥) الضحى: ٥.

(وعذاب القبر) : للمؤمنين الفاسقين ، وللكافرين .

(حق) : لقوله تعالى : ﴿ **النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ** ﴾[١] . وقوله ـ تعالى ـ على سبيل الحكاية : ﴿ **رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ** ﴾[٢] . والمراد بـ (الإماتتين) و (الإحياءين) الإماتة الأولى ، ثم الإحياء في القبر ، ثم الإماتة فيه أيضًا ، بعد سؤال منكر ونكير ، ثم الإحياء للحشر ، ولقوله عليه السلام : «إن أحدكم إذا مات ، عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ، إن كان من أهل الجنة ، فمن الجنة ، وإن كان من أهل النار ، فمن النار . فيقال : هذا مقعدك حين يبعثك الله يوم القيامة» . وقوله صلى الله عليه وسلم : «استنزهوا عن البول ، فإن عامة عذاب القبر منه» . وقوله عليه السلام : «القبر إما روضة من رياض الجنة ، أو حفرة من حفر النيران» . ونقل العلامة التفتازاني ، عن السيد أبي شجاع : «إن الصبيان يسألون ، وكذا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام» . وقيل : إن الأنبياء لا يسألون ؛ لأن السؤال ـ على ما ورد في الحديث ـ : وعن ربه ، وعن دينه ، وعن نبيه . ولا يعقل سؤال النبي عليه السلام ، عن نفس النبي عليه السلام . وأنت خبير بأنه لا يدل على عدم السؤال مطلقًا ، بل يدل على عدم السؤال عن نبيه فقط . وذلك أيضًا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر .

واختلف الناس في عذاب القبر . فأنكره قوم بالكلية ، وأثبته آخرون ، ثم اختلف هؤلاء ، فمنهم من أثبت التعذيب ، وأنكر الإحياء ، وهو خلاف العقل ، وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل ، بل قال : تجمع الآلام في جسده فإذا حُشر حسن بها دفعةً ، وهذا إنكار لعذاب القبر بالحقيقة ، ومنهم من قال بإحيائه ، لكن من غير إعادة الروح ، ومنهم من قال بالإحياء وإعادة الروح معًا ، ولا يلزم أن يرى أثر الحياة فيه ، حتى إن المأكول في بطن الحيوانات يحيا ويسأل وينعم ويعذب . ولا ينبغي أن ينكر ، لأن من أخفى النار في الشجر الأخضر ، قادر على إخفاء العذاب والنعيم .

---

(١) غافر : ٤٦ .

(٢) غافر : ١١ .

قال الإمام الغزالي في «الإحياء»: «اعلم أن لك ثلاثة مقامات في التصديق بأمثال هذا: أحدها - وهو الأظهر، والأصح، والأسلم - أن تصدق بأن الحية مثلاً موجودة تلدغ الميت، ولكنا لا نشاهد ذلك، فإن هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الأمور الملكوتية. وكل ما يتعلق بالآخرة، فهو من عالم الملكوت. ألا ترى أن الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبريل، وما كانوا يشاهدونه. ويؤمنون بأنه صلى الله عليه وسلم يشاهد. فإن كنت لا تؤمن بهذا، فتصحيح الإيمان بالملائكة والوحي، أهم عليك. وإن آمنت به، وجوزت أن يشاهد النبي - صلى الله عليه وسلم - ما لا تشاهده الأمة، فكيف لا تجوز هذا للميت؟!.

المقام الثاني: أن تتذكر أمر النائم، فإنه يرى في منامه حية تلدغه، وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح. ويعرق جبينه. وقد ينزعج من مكانه. كل ذلك يدركه من نفسه، ويتأذى به، كما يتأذى اليقظان، وهو يشاهده، وأنت ترى ظاهره ساكنًا، ولا ترى حواليه حية، والحية موجودة في حقه، والعذاب حاصل له، ولكنه في حقك غير مشاهد. وإذا كان العذاب ألم اللدغ، فلا فرق بين حية تتخيل، أو تشاهد.

المقام الثالث: أن تعلم أن الحية بنفسها لا تؤلم، بل الذي يلقاك منها هو السم، ثم السم ليس هو الألم، بل عذابك بالأثر الذي يحصل فيك من السم. فلو حصل مثل ذلك الأثر، من غير سمٍ، لكان ذلك العذاب قد توفر. وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب، إلا بأن يضاف إلى السبب الذي يفضي إليه في العادة. والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات، في النفس، عند الموت. فيكون آلامها، كآلام لدغ الحيات، من غير وجود الحيات.

فإن قلت: ما الصحيح من هذه المقامات الثلاثة؟ فاعلم أن من الناس من لم يثبت إلا الأول، وأنكر ما بعده. ومنهم من أنكر الأول، وأثبت الثاني. ومنهم من لم يثبت إلا الثالث. وإنما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار، أن كل ذلك في حيز الإمكان، وأن من ينكر ذلك، فهو لضيق حوصلته، وجهله باتساع

قدرة الله تعالى. وعجائب تدبيره. فينكر من أفعال الله تعالى ما لم يأنس به، ولم يألفه. وذلك جهل وقصور. بل هذه الطرق الثلاث في التعذيب ممكنة، والتصديق بها واجب، ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الأنواع الثلاثة، ورب عبد يجتمع عليه النوعان، ورب عبد يجتمع عليه الأنواع الثلاثة. هذا هو الحق فصدق به».

(وسؤال منكر ونكير حق): لقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا قبر الميت، أتاه ملكان، أسودان، أزرقان، يقال لأحدهما: منكر، وللآخر: نكير، فيقولان له: ما كنت تقول في هذا الرجل؟. فإن كان مؤمنًا، فيقول: هو عبد الله ورسوله، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. فيقولان: قد كنا نعلم أنك تقول هذا. ثم يفتح له في قبره سبعون ذراعًا في سبعين، ثم ينور له فيه. ثم يقال له: نم. فيقول: أرجع إلى أهلي فأخبرهم، فيقولان: نم، كنوم العروس، الذي لا يوقظه إلا أحب أهله إليه، حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك.

وإن كان منافقًا، فيقول: سمعت الناس يقولون قولاً فقلت مثلهم، لا أدري، فيقولان: قد كنا نعلم أنك تقول ذلك، فيقال للأرض التامي عليه، فتلتام عليه فتختلف أضلاعه. فلا يزال فيه معذبًا. حتى يبعثه الله ـ تعالى ـ من مضجعه ذلك».

وأنكر الجبائي، وابنه، والبلخي، تسمية الملكين: (منكرًا) و (نكيرًا)، وقالوا: إنما (المنكر) ما يصدر عن الكافر، عند تلجلجه، إذا سئل، و (النكير) إنما هو تقريع الملكين له. وهو خلاف ظاهر الحديث. والأحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه، وسؤال الملكين، أكثر من أن تحصى، بحيث يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر، وإن كان كل واحد منها خبر الآحاد. واتفق عليه السلف الصالح، قبل ظهور المخالفين. وأنكره مطلقًا ضرار بن عمرو، وبشر المريسي، وأكثر متأخري المعتزلة، وبعض الروافض، متمسكين بأن الميت جماد، فلا يعذب. وما سبق حجة عليهم. . ومن تأمل عجائب الملك والملكوت، وغرائب صنعه تعالى، لم يستنكف عن قبول أمثال هذا، فإن للنفس نشأة، وهي في كل نشأة تشاهد صوراً تقتضيها

تلك النشأة، فكما أنا نشاهد في المنام صوراً لا نشاهدها في اليقظة، كذلك نشاهد في حال الانخلاع عن البدن أموراً لم نكن نشاهدها في الحياة. وإلى ذلك يشير قول من قال: «الناس نيام، فإذا ماتوا، انتبهوا».

(وبعثة الرسل): جمع رسول، وهو من أرسله الله تعالى إلى الخلق ليدعوهم إليه بالأوامر والنواهي الشرعية.

(بالمعجزات): جمع معجزة، وهي أمر يظهر بخلاف العادة، على يد من يدعي النبوة، عند تحدي المنكرين، على وجه يدل على صدقه، ولا يمكنهم معارضته. ولها سبعة شروط: الأول: أن يكون فعل الله تعالى، أو ما يقوم مقامه من التروك. الثاني: أن يكون خارقًا للعادة. الثالث: أن تتعذر معارضته. الرابع: أن يكون مقرونًا بالتحدي، ولا يشترط التصريح بالدعوى، بل تكفي قرائن الأحوال. الخامس: أن يكون موافقًا للدعوى، فلو قال: معجزتي: أن أحيي ميتًا، ففعل خارقًا آخر، لم يدل على صدقه. السادس: أن لا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبًا له، فلو قال: معجزتي: أن ينطق هذا الذئب، فنطق الذئب فكذبه، لم يعلم صدقه، بل ازداد اعتقاد كذبه. بخلاف ما لو قال: معجزتي أن يحيي الله هذا الميت، فأحياه فكذبه، فإن الصحيح أنه لا يخرج عن المعجزة؛ لأن الإحياء معجزة، وهو غير مكذب، وإنما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه، وهو بعد الإحياء مختار في تصديقه وتكذيبه، فلا يقدح تكذيبه. السابع: أن لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى، بل مقارنة لها، أو متأخرة عنها بزمان يسير يعتاد مثله. والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات.

(من لدن آدم، إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، حق): أما النبوة حق، فبالآية الدالة على أنه أمر ونهي، مع القطع بأنه لم يكن في زمانه نبي آخر، فهو بالوحي، لا غير. وكذا السنة والإجماع، فإنكار نبوته، على ما نقل عن بعض البراهمة، كفر.

واعلم أن السمنية وأكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقًا. وبعض البراهمة قالوا

بنبوة آدم عليه السلام فقط . والصابئة بنبوة شيث وإدريس فقط . وبعض اليهود بإنكار نبوة غير موسى ، على ما يعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدناه منهم . وجمهور اليهود ، والمجوس ، والنصارى ، ينكرون نبوة نبينا محمد سيد المرسلين ، صلى الله عليه وسلم . وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته إلى غير العرب ، وهو خلاف النص ، حيث قال الله تعالى : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾[1] ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ ﴾[2] .

وما قيل : إن الاحتياج إلى النبي ـ عليه السلام ـ كان مختصًا بالعرب ، لفشو الشرك فيهم ، دون أهل الكتاب ، فاسد ؛ فإنهم لاختلال دينهم ، بالنسخ والتحريف ، كانوا في ضلال مبين .

(ومحمد صلى الله عليه وسلم ، خاتم الأنبياء) : أما نبوته ؛ فلأنه ادعى النبوة ، وأظهر الخوارق ، وكلاهما بلغ حد التواتر . على أن القرآن الكريم ـ الذي أوحي إليه ـ موجود محفوظ . وقد دعا المخالفين مراراً عديدة إلى المعارضة بإتيان أقصر سورة من مثله ، فلم يقدروا عليه ، وعدلوا عن المعارضة بالحروف ، إلى المضاربة والمقارعة بالسيوف . ولم يأت من زمنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى هذا الزمان واحد بمثله ، ولا بما يدانيه . فسواء كان إعجازه للأسلوب البديع ، والتأليف العجيب ، المخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم ، في المطالع والمقاطع ، كما ذهب إليه بعض المتكلمين . أو لكونه في الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة ، بحيث لا يقدر البشر على مثله ، كما ذهب إليه الجمهور . أو لمجموع الأمرين ، كما قاله القاضي . أو لصرف الله تعالى إياهم عن المعارضة مع القدرة ، كما ذهب إليه النظام ، وإن كان من سخيف الكلام . أو صرفهم ، بأن سلبهم العلوم التي يحتاجون إليها في المعارضة . يثبت نبوته صلى الله عليه وسلم .

على أن المعجزات المغايرة للقرآن ، وإن لم يتواتر كل منها ، فالقدر المشترك بينها

---

(١) الأعراف : ١٥٨ .

(٢) سبأ : ٢٨ .

متواتر، كشجاعة علي رضي الله عنه، وسخاوة حاتم، وهو كاف في إثبات المطلوب.

وسيرته المطهرة، وأحواله عليه الصلاة السلام، قبل النبوة وبعدها، وخلقه العظيم، وبيانه للمعارف الإلهية، والدقائق الحكمية التي يعجز عنها أفاضل الحكماء، مع أنه نشأ بين قوم غلبت فيهم الجهالة، ولم يمارس الخط، والتعليم، والتأدب، إلى غير ذلك من شمائله الكريمة، التي تبهر الألباب، هي أقوى دليل على نبوته صلى الله عليه وسلم. وأما كونه خاتم الأنبياء.

(ولا نبي بعده): فلقوله تعالى: ﴿وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾[1] ولقوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه: «أنت بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي». وقال أهل البصائر: لما كانت فائدة الشرع دعوة الخلق إلى الحق، وإرشادهم إلى مصالح المعاش والمعاد، وإعلامهم الأمور التي تعجز عنها عقولهم، وتقرير الحجج القاطعة، وإزالة الشبه الباطلة. وقد تكلفت هذه الشريعة الغراء، جميع هذه الأمور على الوجه الأتم الأكمل، بحيث لا يتصور عليه مزيد، كما يفصح عنه قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً﴾[2]. فلم يبق بعد حاجة للخلق إلى بعثة نبي بعده، فلذا ختم به النبوة. وأما نزول عيسى عليه السلام. ومتابعته لشريعته، فهو مما يؤيد كونه خاتم النبيين.

(والأنبياء عليهم السلام معصومون): من الكفر، قبل الوحي وبعده. ومن الكبائر عمداً. والعصمة عندنا أن لا يخلق الله تعالى فيهم ذنباً. وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور. فأجمع أهل الملل والشرائع كلها، على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه، كدعوى الرسالة، وما يبلغونه عن الله تعالى. وفي جواز صدوره فيما ذكر، على سبيل السهو والنسيان

---

(١) الأحزاب: ٤٠.

(٢) المائدة: ٣.

خلاف. فمنعه الأكثرون، وجوزه القاضي أبو بكر. وأما سائر الذنوب، فإن كانت كبيرة، فهم معصومون عن تعمدها. وأما عن صدورها سهواً، أو على سبيل الخطأ في التأويل، فقال المصنف رحمه الله تعالى في «المواقف»: «إنه جوزه الأكثرون»، وقال العلامة الشارح: «المختار خلافه». وعن الصغائر المشعرة بالخسة، كسرقة لقمة عمداً، وسهواً ـ خلافًا للجاحظ وبعض المعتزلة ـ فإنهم يجوزنها سهواً، بشرط أن ينبهوا عليه، فينتهوا عنه، وعن الصغائر غير المشعرة، عمداً، أيضًا كما ذكره العلامة التفتازاني، في «شرحه للمقاصد». لكن قال في شرح «العقائد»: «وأما الصغائر فتجوز عمداً عند الجمهور، خلافًا للجبائي وأتباعه». وتجوز سهواً بالاتفاق، إلا ما دل على الخسة كسرقة لقمة، والتطفيف بحبة. لكن المحققين اشترطوا أن ينبهوا عليه، فينتهوا عنه. هذا كله بعد الوحي. وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة. وذهب المعتزلة إلى امتناعها، لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة. والحق منع ما يوجب النفرة، كعهر الأمهات، والفجور، والصغائر الدالة على الخسة. ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة، قبل الوحي وبعده. لكنهم جوزوا إظهار الكفر تقية.

وإذا تقرر هذا، فما نقل عن الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ مما يشعر بمعصية أو كذب، فما كان منقولاً بطريق الآحاد، فمردود، وما كان بطريق التواتر، فمصروف عن ظاهره، إن أمكن، وإلا فمحمول على ترك الأولى، أو كونه قبل البعثة.

قلت: هذا كلامه. ولا يخفى ما بين أوله وآخره من التنافر. واختير في «المواقف» وشرحه، أنهم معصومون في زمان نبوتهم عن الكبائر مطلقًا ـ أي سهواً أو عمداً ـ وعن الصغائر عمداً. هذا والمحققون من المحدثين، والسلف الصالح، على عصمتهم عن الصغائر عمداً، والكبائر مطلقًا، بعد البعثة. وما يشعر بصدور المعصية عنهم فمحمول على ترك الأولى، فإن حسنات الأبرار سيئات المقربين.

(وهم أفضل من الملائكة العلوية): عند أكثر الأشاعرة، والملائكة السفلية، بالاتفاق.

(وعامة البشر): من المؤمنين أيضًا.

(أفضل من عامة الملائكة): وعند المعتزلة، وأبي عبد الله الحليمي، والقاضي أبي بكر منا: الملائكة أفضل. والمراد بالأفضلية أنهم أكثر ثوابًا عند الله؛ وذلك لأن عبادة الملائكة فطرية، ولا مزاحم لهم عنها، بخلاف عبادة البشر، فإن لهم مزاحمات كثيرة، فتكون عبادتهم أشق. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «أفضل العبادات، أحمزها». أي أشقها. قلت: وعلى هذا يندفع ما يتوهم من أن إساءة الأدب مع المَلَك كفر، ومع آحاد المؤمنين ليست بكفر، فيكون المَلَك أفضل من البشر؛ لأن ذلك إنما دل على كون المَلَك أشرف؛ بسبب كثرة مناسبته مع المبدأ في النزاهة وقلة الوسائط، لا على أنه أفضل، بمعنى كونه أكثر ثوابًا عند الله.

(وأهل بيعة الرضوان): وهم الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾[1].

(وأهل) غزوة (بدر): وهم الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بقرب «قليب بدر»، وكانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر شخصًا، والكفار تسعمائة وخمسين. وقد تعاضدت الأحاديث الصحيحة في شأنهم أنهم.

(من أهل الجنة): وقد عدهم الإمام البخاري ـ رحمه الله تعالى ـ في «الجامع الصحيح». وقد سمعنا من مشايخ الحديث أن الدعاء عند ذكرهم مستجاب، وقد جرب ذلك. وكذا فاطمة، وخديجة، والحسن، والحسين، وعائشة رضي الله عنهم، بل سائر أزواج الرسول صلى الله عليه وسلم، ورضي الله عنهم.

(وكرامات الأولياء حق): وهي أمور خارقة للعادة، تظهر على يد المؤمن

---

(١) الفتح: ١٨.

المتقي، العارف بالله وصفاته، المتوجه بكلية قلبه إلى جانب قدسه، غير مقرونة بدعوى النبوة، وبذلك تمتاز عن المعجزة، وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج، كما يقع لبعض الفساق والظلمة، بل للكفرة أحيانًا، استدراجًا لهم، وزيادة في غيهم، حتى يأتيهم أمر الله تعالى، وهم غافلون، كما قال الله تعالى: ﴿ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾[1]. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا رأيت الله يعطي العبد ما يحب، وهو مقيم على معصيته، فإنما ذلك استدراج، ثم تلا: **(فلما نسوا ما ذكروا به)**. . .» الآية.

وعن المعونة، وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصًا لهم من المحن والبلايا. والأستاذ أبو إسحاق منا، والمعتزلة، ينكرون كرامات الأولياء، إذ حينئذ تشتبه بالمعجزة، ورد بأنها تمتاز عنها بعدم مقارنة التحدي، وبأنها تكون معجزة للنبي، وكرامة للولي الذي ظهرت على يده، والدليل على حقيقتها: قصة «مريم» و «آصف» بن «برخيا» وما تواتر عن غيرهما من أولياء أمة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، بحيث لا يستطيع العاقل إنكاره، وقلما ينكره أحد، لما يشاهد بعضها، أو يتواتر لديه، بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الكذب.

(ويكرم الله بها من يشاء، ويختص برحمته من يريد): فيه إشعار بوجه تسميتها بالكرامات. فلو قال: «يكرم الله بها من يريد، ويختص برحمته من يشاء» لكان أوفق بنظم القرآن العظيم.

واعلم أن مسألة الإمامة ليست من الأصول التي يجب على كل مكلف معرفتها، عند أهل السنة والجماعة. لكن لما جعلها الشيعة من الأصول، وزعموا فيها أمورًا مخالفة لمذهب الجمهور، جرت عادة المتكلمين بإيرادها في ذيل النبوات، حفظًا

(١) الأنعام: ٤٤، ٤٥.

لعقائد عامة المسلمين عن الخطأ والخلل، وصونًا لهم عن الوقوع في مهاوي الزلل.
قال المصنف:

(والإمام): الحق.

(بعد النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق رضي الله عنه): لقبه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بذلك، واسمه عبد الله بن أبي قحافة.

(ثبتت إمامته بالإجماع): وإن توقف فيه بعضهم، وإلا فالصحابة ـ رضي الله عنهم ـ قد اجتمعوا بعد وفاة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في سقيفة بني ساعدة، فقال الأنصار للمهاجرين: منا أمير، ومنكم أمير، فقال أبو بكر رضي الله عنه: منا الأمراء، ومنكم الوزراء. واحتج عليهم بقول رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «الأئمة من قريش». فاستقر رأي الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ على ذلك، بعد المشاورة والمراجعة، عى خلافة أبي بكر، وأجمعوا ـ رضي الله عنهم ـ على ذلك، وبايعوه، وبايعه بعد ذلك علي رضي الله عنه، على رءوس الأشهاد بعد توقف منه. ولقب بخليفة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فصارت إمامته مجمعًا عليها، من غير مدافع.

ولم ينص رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ على أحد، خلافًا للبكرية، فإنهم زعموا النص على أبي بكر، وللشيعة فإنهم يزعمون النص على علي كرم الله وجهه، إما نصًا جليًا، وإما نصًا خفيًا. والحق عند الجمهور نفيهما.

(ثم عمر الفاروق رضي الله عنه): الفارق بين الحق والباطل، برأيه الصائب.
ثبتت إمامته بنص الإمام، والإجماع، فإن أبا بكر ـ رضي الله عنه ـ بعدما انقضت على خلافته سنتان وأربعة أشهر ـ أو ستة أشهر ـ مرض، فلما يئس من حياته، دعا عثمان رضي الله عنه، وأملي عليه كتاب العهد لعمر. فقال اكتب: «بسم الله الرحمن الرحيم». هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة، في آخر عهده بالدنيا، خارجًا منها، وأول عهده بالآخرة، داخلاً فيها. حين يؤمن الكافر، ويتوب

الفاجر. إني استخلفت عمر بن الخطاب، فإن عدل فذلك ظني به، ورأيي فيه، وإن جار، فلكل امرئ ما اكتسب من الإثم والخير أردت، ولا أعلم الغيب. ﴿**وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ**﴾[1]. فلما كتب، ختم الصحيفة، وأخرجها إلى الناس، وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا، حتى مرت بعلي كرم الله وجهه، فقال: «بايعنا لمن كان فيها، وإن كان عمر». فوقع الاتفاق على خلافته. فقام عمر عشر سنين بأمر الخلافة والإمامة، وأقامها عى نهج العدل والاستقامة، واستشهد في ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة، على يد أبي لؤلؤة، غلام المغيرة بن شعبة. وحين استشعر موته، قال: «ما أجد أحدًا أحق بهذا الأمر من الذين توفّي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو عنهم راض». فسمى: عثمان، وعليًا، والزبير، وطلحة، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، رضي الله عنهم أجمعين. وجعل الأمر شورى بينهم، فاجتمعوا بعد دفن عمر، رضي الله عنه، وفوض الأمر جميعهم إلى عبد الرحمن بن عوف، ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضي الله عنه، وبايعه بمحضر من الصحابة، فبايعوه وانقادوا له، وصلوا معه الجمعة والأعياد، فصار ذلك إجماعًا.

(ثم عثمان ذو النورين، رضي الله عنه): سمي به لأن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ زوجه «رقية» بنته، فلما ماتت زوجه أم كلثوم، بنتًا أخرى له، فلما ماتت قال: «لو كانت عندي ثالثة، لزوجتكها».

(ثم علي المرتضى، كرم الله وجهه): الذي ارتضاه الله تعالى ورسوله، في أمر الدين والدنيا، ومناقبه أكثر من أن تحصى، وأوفر من أن تستقصى. لما استشهد عثمان ـ رضي الله عنه ـ اجتمع كبار المهاجرين والأنصار ـ رضي الله عنهم ـ بعد ثلاثة أيام، أو خمسة، من موت عثمان ـ رضي الله تعالى عنه ـ على عليّ كرم الله وجهه، والتمسوا منه قبول الخلافة، فقبل، بعد مدافعة طويلة، وامتناع كثير، فبايعوه، فصارت خلافته إجماعًا من أهل الحل والعقد. فقام بأمر الخلافة ست سنين،

---

(١) الشعراء: ٢٢٧.

واستشهد على رأس الثلاثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فتم نصاب الخلافة، على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكًا عضوضًا». قيل: إن الثلاثين لا تتم إلا بخلافة أمير المؤمنين حسن بن علي - رضي الله عنهما - ستة أشهر، بعد وفاة علي كرم الله وجهه.

والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة، وهي الخلافة الحقيقية، فلا ينافي ذلك تسمية الأئمة من أهل الحل والعقد، بعضًا من بعدهم، خليفة. ولا ما ذكره الفقهاء من أنه يجوز إطلاق «خليفة» رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على «السلطان».

(والأفضلية بهذا الترتيب): أي ترتيب الخلافة عند الجمهور. ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلي رضي الله عنهما. وقال إمام الحرمين: الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل، ثم عمر، ثم تتعارض الظنون في تفضيل عثمان على عليّ. وعلي على عثمان. وعن أبي بكر بن أبي خزيمة: تفضيل عليّ على عثمان رضي الله عنهما.

(ومعنى الأفضلية): أي المعنى المراد بها ههنا:

(أنه أكثر ثوابًا عند الله تبارك وتعالى): بما كسب من الخير.

(لا أنه أعلم وأشرف نسبًا، وما أشبه ذلك): فإن صيغة أفعل التفضيل موضوعة للزيادة في معنى المصدر، بوجه ما، أعم من أن يكون من جميع الوجوه، أو بجميع صفات الفضائل، من حيث المجموع. والذي وقع الخلاف فيه ههنا، هو الرجحان بهذا الوجه، أعني من حيث الثواب، لا الرجحان من الوجوه الأخر. فلا ينافي ذلك رجحان الغير في آحاد الفضائل الأخر، في مجموع المجموع. وتمام تفصيله في «الشرح الجديد للتجريد» الفضائل، من حيث الحواشي الجديدة، لنا على.

(والكفر عدم الإيمان): والإيمان في اللغة التصديق، لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾[1]. أي بمصدق لنا. وفي الشرع، هو التصديق بما علم مجيء النبي

(١) يوسف: ١٧.

ـ صلى الله عليه وسلم ـ به، ضرورة، وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم إجمالاً. هذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، وأتباعه. وأن التلفظ بكلمتي الشهادتين ـ مع القدرة عليه ـ شرط. فمن أخل به فهو كافر مخلد في النار، ولا تنفعه المعرفة القلبية من غير إذعان وقبول. فإن من الكفار من كان يعرف الحق يقينا، وكان إنكاره عنادًا واستكبارًا، كما قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[١].

والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادة عن الإيمان، قوله تعالى: ﴿أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[٣]. وقوله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾[٤]. وقوله صلى الله عليه وسلم: «اللهم ثبت قلبي على دينك». حيث نسب فيها ـ وفي نظائرها، غير المحصورة ـ الإيمان إلى القلب، فدل ذلك على أنه فعل القلب، وهو التصديق. والعمل خارج عنه؛ لمجيئه مقرونا بالإيمان، معطوفًا عليه، في عدة مواضع من الكتاب، كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[٥]. فإن الجزء لا يعطف على كله، فلا يقال: جاءني القوم وأفرادهم، ولا عندي العشرة وآحادها.

وتفصيل المقام، أن ههنا أربعة احتمالات: الأول: أن يجعل الأعمال جزءاً من حقيقة الإيمان، داخلاً في قوام حقيقته، حتى يلزم من عدمها عدمه، وهو مذهب المعتزلة. والثاني: أن تكون أجزاء عرفية للإيمان، فلا يلزم من عدمها عدمه، وكما يعد في العرف الشعر، والظفر، واليد، والرجل، أجزاء لزيد، مثلاً، ومع ذلك لا

---

(١) النمل: ١٤.
(٢) المجادلة: ٢٢.
(٣) الحجرات: ١٤.
(٤) النحل: ١٠٦.
(٥) الرعد: ٢٩.

يقال بانعدام زيد عند انعدام أحد هذه الأمور، وكالأغصان، والأوراق للشجرة، تعد أجزاء منها، ولا يقال تنعدم بانعدامها. وهذا مذهب السلف، كما ورد في الحديث الصحيح: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق». فكان لفظ الإيمان عندهم موضوعًا للقدر المشترك بين التصديق، ومجموع التصديق والأعمال، فيكون إطلاقه على التصديق فقط، وعلى مجموع التصديق والأعمال، حقيقة.

كما أن المعتبر في الشجرة المعينة، بحسب العرف، القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والأوراق. فلا يطلق الانعدام عليها بحسب العرف ما بقي الساق. وقس عليه الإنسان المعين، كزيد، فالتصديق بمنزلة أصل الشجرة، والأعمال بمنزلة فروعها، وأغصانها. فما دام الأصل باقيًا، يكون الإيمان باقيًا، وإن انعدم شعبها، كما تقدم تمثيله بالشجرة. الثالث: أن تجعل الأعمال آثارا خارجة عن الإيمان مسببة له، ويطلق عليها لفظ الإيمان مجازًا، ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني، إلا بأن يكون إطلاق اللفظ عليها حقيقة أو مجازًا، وهو بحث لفظي. الرابع: أن تكون الأعمال خارجة عنه بالكلية، ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول: «لايضر مع الإيمان، معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة». وهو مذهب بعض الخوارج.

واعلم أن الإسلام هو الانقياد الظاهر، وهو التلفظ بالشهادتين، والإقرار بما يترتب عليه. والإسلام الكامل الصحيح لا يكون إلا مع الإيمان، والإتيان بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج. وقد ينفك الإسلام الظاهر عن الإيمان، كما قال الله تعالى: ﴿**قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا**﴾[1]. ويصح أن يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع، ولا يكون مؤمنًا في الحقيقة.

والإسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى لا ينفك عن الإيمان الحقيقي، بخلاف العكس، كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للأعمال.

---

(١) الحجرات: ١٤.

واعلم أنه لو فسر التصديق المعتبر في الإيمان، بما هو أحد قسمي العلم، فلا بد من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي، كما مرت الإشارة إليه. وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد، وجعله ركنًا من الإيمان. والأقرب أن يفسر التصديق بالتسليم الباطني، والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل: التصديق أن تنسب باختيارك الصدق إلى أحد، وهو يحوم حول ذلك، وإن لم يصب المحز.

(ولا نكفر أحدًا من أهل القبلة): وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الإسلام، اعتقادًا جازمًا، خاليًا من الشكوك، ونطقوا بالشهادتين. فإن من اقتصر على إحداهما، لم يكن من أهل القبلة، إلا إذا عجز عن النطق لعلل في لسانه، أو لعدم تمكنه منه بوجه من الوجوه.

(إلا بما فيه): أي ما يعلم منه.

(نفي الصانع القادر المختار): ذكره بعد القادر، لأن الاختيار الذي أثبته الفلاسفة ليس اختيارًا عندنا، فالمراد به الاختيار بالمعنى الذي أثبته المتكلمون، أعني صحة الفعل والترك، فلا يغني القادر عنه. فإن القادر قد يضطر إلى الفعل، فيفعله بقدرته، وليس مختارًا بهذا المعنى.

(العليم) فعلاً كان أو تركا.

(أو) بما فيه (شرك): أما في وجوب الوجود، أو في الخالقية، كالقائلين بالنور والظلمة، الذين يجعلون النور فاعل الخير، والظلمة فاعل الشر.

وأما المعتزلة، فالمختار أنهم لا يكفرون. وقد سئل الإمام أبو القاسم الأنصاري ـ وهو من أفاضل تلامذة إمام الحرمين ـ عن تكفيرهم، فقال: «لا يجوز تكفيرهم؛ لأنهم نزهوه تعالى عما يشبه الظلم والقبح، وما لا يليق بالحكمة»، وسئل عن أهل الجبر، فقال: «لا يجوز تكفيرهم؛ لأنهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتأثير وإيجاد». فالكل متفقون على أنه تعالى منزه عن سمات النقص والزوال.

وإما في المعبودية، كعبدة الأصنام والكواكب والنار.

(أو إنكار النبوة، أو إنكار ما علم مجيء محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ به ضرورة أو إنكار مجمع عليه قطعًا): كالأركان الخمسة للإسلام، وهي: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت. مثال الأول: الذين ينكرون النبوة مطلقًا كالبراهمة وبعض الملاحدة. ومثال الثاني: المنكرون المعاد الجسماني كما سبق. ومثال الثالث: المنكرون لحرمة الخمر، ولحم الخنزير، ولحل التختم للرجال بالفضة.

(واستحلال المحرمات): ولابد من التقييد بكون تحريمه مجمعًا عليه، وأن تكون حرمته من ضروريات الدين، وحينئذ يدخل فيما تقدم، وبدون القيد الأول لا يثبت التكفير أصلاً. وبدون القيد الثاني، إن كان الإجماع مستندًا إلى الظن، لا يثبت أيضًا. وكذا إن كان مستندًا إلى دليل قطعي، ولم يكن مشتهرًا، بحيث يكون من ضروريات الدين. قلت: ومع هذه القيود لا يدخل فيما تقدم. وقد ذكر الإمام حجة الإسلام، في كتابه «المنتحل من تعليق الجدل»: «أنه قد ثبت الخلاف في كون الإجماع حجة، ولا يكفر منكره. فمنكر المجمع عليه؛ إذا لم يكن من ضروريات الدين، لا يكفر». قلت: ولا يبعد أن يقال: إذا علم أنه مجمع عليه، ومع ذلك أنكره، يكفر، لأنه يدل على العناد، ونصف الخلاف، وإيقاع الفتنة بين أهل الإسلام. وأما إذا لم يعلم ذلك فيعذر، والله أعلم.

(وأما غير ذلك): كالقائلين بخلق القرآن، والقادحين في أصحاب النبي ـ صلى الله عليه وسلم، بما لا يوجب تكفيرهم ـ وأما بما يوجب تكفيرهم، فهم به يكفرون. وكقذف عائشة رضي الله عنها، وسب الصحابة بغير ما ذكر، ليس بكفر على الأصح، في مذهب الشافعي رحمه الله.

(فالقائل به مبتدع، وليس بكافر، ومنه التجسيم): أي القول بأن الله جسم، بلا كيف. وأما المصرحون بالجسمية، المثبتون للوازمها، من غير تستر بالبلكفة، فهم يكفرون، كما صرح به الرافعي في «القريب». وذكره الشريف العلامة في أول «شرح المواقف». فإن قلت: نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شيء من الأمور التي عدها المنصف ـ رحمه الله تعالى ـ من موجبات الكفر، كما ذكروا في

باب الردة أنه لو قال أحد: إني أرى الله تعالى في الدنيا يكلمني شفاهًا كفر. مع أن الآمدي ذكر أن بعض أصحابنا على أن رؤية الله في الدنيا جائزة عقلاً. وأما سمعًا فأثبته بعضهم ونفاه آخرون. هل يجوز أن يرى في المنام؟. قيل: لا، وقيل: نعم. والحق أنه لا مانع من هذه الرؤية، وإن لم تكن رؤيا حقيقية. قلت: حكمهم بالردة في الكلمات المذكورة، مبني على أنه يفهم منه أحد هذه الأمور المذكورة. والظاهر أن التكفير في المسألة المذكورة بناء على دعوى المكالمة شفاها، فإنه منصب النبوة، بل أعلى مراتبها، وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين، وهو أنه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين، عليه أفضل صلاة المصلين. وقس عليه باقي الكلمات، وتأمل فيها، يظهر لك إشعارها بأحد الأمور التي فصلها المصنف.

(والتوبة): وهي لغة الرجوع، وإذا أسندت إلى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف على العبد، وإذا وصف العبد بها كان المراد بها الرجوع عن المعصية. قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾[1]. أي رجع عليهم بالتفضل والإنعام، ليرجعوا إلى الطاعة والانقياد، وهي في الشرع: الندم على المعصية من حيث هي معصية، والإقلاع عنها في الحال، مع العزم على ألا يعود إليها إذا قدر عليها. وقيد «المعصية» لخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات. وقيد «الحيثية» لخروج الندامة على شرب الخمر مثلاً، لا لكونه معصية، بل للاحتراز عن المضار الدنيوية، كالصداع وخفة العقل والإخلال بالمال والعرض. وقيد «الإقلاع في الحال» لخروج الندم والعزم، مع الاشتغال في الحال. وقيد «العزم» لخروج الإقلاع مع الندم على ما مضى، من غير عزم على عدم العود إذا قدر عليها. وشرط بعضهم - في حقوق الناس - رد المظالم. وقد يقال: الإقلاع في الحال لا يكون بدونه؛ لأن دوام الغصب غصب. وقيل: هو واجب برأسه، ولا مدخل له في أصل التوبة. وشرط المعتزلة ألا يعاد ذلك الذنب، وأن يستديم الندم. وعندنا هما ليسا بشرطين في حصول التوبة.

---

(١) التوبة: ١١٨.

(واجبة): لقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾[(١)] وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾[(٢)].

(وهي مقبولة): عند الله.

(لطفًا ورحمة وإحسانا من الله): لا وجوبًا، لما مر. واقتراف الذنب بعد التوبة، لا يبطل التوبة السابقة؛ لأنها عبادة مستقلة منقضية. وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي، دون بعض، خلاف مبنى على أن الندم، لكونه عن مطلق الذنب، فيجب أن يعم الذنوب. أو لكونه ذنبًا خاصاً، فلا يجب تعممها. والصحيح هو الثاني. ولا تصح التوبة المؤقتة، مثل ألا يرتكب الذنوب سنة، لما مر في تعريف التوبة، من وجوب العزم على ألا يعود إليها.

(والأمر بالمعروف، تبع لما يؤمر به. فإن كان ما يؤمر به واجبًا، فواجب): الأمر به.

(وإن كان): ما يؤمر به.

(مندوبًا، فمندوب): الأمر به. والمنكر، إن كان حرامًا، وجب النهي عنه، وإن كان مكروهًا، كان النهي عنه مندوبًا. ولا يشترط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه مأذونًا من جهة الإمام والوالي؛ لأن آحاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير إذن، وكان ذلك شائعًا فيهم، ولم ينقل النكير على ذلك من أحد، فكان ذلك إجماعًا.

(وشرطه): أي شرط وجوبه وندبه.

(أن لا يؤدي إلى الفتنة): فإن علم أنه يؤدي إليها لم يجب ولم يندب، بل ربما كان حرامًا، بل يلزمه أن لا يحضر المنكر، ويعتزل في بيته لئلا يراه، ولا يخرج إلا لضرورة. ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة إلا إذا كان عرضة للفساد.

---

(١) النور: ٣١.

(٢) التحريم: ٨.

(وأن يظن قبوله): فإن لم يظن قبوله لم يجب، سواء ظن عدم القبول أو شك في القبول وعدمه. هذا ظاهر العبارة، كما لا يخفى. وفي الأخيرة تأمل. وإذا لم يجب لعدم ظن القبول، ولم يخف الفتنة فيستحب إظهار شعائر الإسلام.

(ولا يجوز التجسس): لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾[١]، ولقوله صلى الله عليه وسلم: «من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته فضحه الله على رؤوس الأشهاد: الأولين والآخرين». وأيضًا علم من سيرته المطهرة - صلى الله عليه وسلم - أنه كان يكره إظهار المنكرات الصادرة من المسلمين ويرشدهم إلى الإنكار على ذلك؛ لكمال رحمته وعظمة أخلاقه صلى الله عليه وسلم. وقد صرح الفقهاء أنه يستحب الكتمان في المعاصي، دون الكفر. وقد روى أن أمير المؤمنين عمر - رضي الله عنه - دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة منكرة، فأنكر عليه، فقال: يا أمير المؤمنين، إن كنت قد عصيت الله من وجه، فقد عصيت الله من ثلاثة أوجه، فقال الرجل: قد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾، وقد تجسست، وقال. ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾[٢]، وقد أتيت من السطح، وقال الله تعالى: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا﴾[٣] وما سلمت. فتركه عمر (رضي الله عنه)، وشرط عليه التوبة. وتفصيل مسألة التجسس يطلب من كتب الفقه.

(ثبّتك الله على هذه العقائد الصحيحة): التي مر تفصيلها.

(ورزقك العمل بما يحب ويرضي). وفي بعض النسخ: **(وفقك الله لما يرضي من الأعمال)**: قيل: التوفيق عند الأشعري، وأكثر أصحابه، خلق القدرة على الطاعة، وقال إمام الحرمين: هو خلق الطاعة. قلت: الظاهر ما قاله الإمام، فإن القدرة على الطاعة متحققة في كل مكلف. اللهم إلا أن يكون المراد القدرة القريبة

(١) الحجرات: ١٢.
(٢) البقرة: ١٨٩.
(٣) النور: ٢٧.

المؤثرة في الطاعة، التي هي مع الفعل، كما هو مذهبه، من أن القدرة مع الفعل، وهو خلاف ما عرف بعض المتأخرين، من جعل الأسباب موافقة للمسبب.

* * *

اللهم ثبّت قلوبنا على دينك، ووفقنا للأعمال الصالحات. ﴿رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾[1].

* * *

(١) آل عمران: ٨.